الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة فرحات عباس سطيف - الجزائر -

أطروحة

مقدمة بكلية الآداب و العلوم الاجتماعية
قسم الغة العربية و آدابها

لنيل شهادة:
دكتوراه العلوم

من طرف السيدة:
عايدة حوشي

الموضوع:

نظام التواصل السيميولسا ي في كتاب الحيوان للجاحظ - حسب ظرية بورس -

بتاريخ: ..... / ..... / .... أمام اللجنة المتكونة من :

د- عبد الله العشي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر - باتنة -	رئيسا و ممتحنا
د- خيرة عون	أستاذ محاضر	جامعة عبد الرحمن ميرة - بجاية -	مشرفا و مقررا
د- حسان راشدي	أستاذ محاضر	جامعة فرحات عباس - سطيف -	ممتحنا
د- عبد الغني بارة	أستاذ محاضر	جامعة فرحات عباس - سطيف -	ممتحنا
د- صلاح الدين زرال	أستاذ محاضر	جامعة فرحات عباس - سطيف -	ممتحنا

السنة الجامعية : 2008 - 2009.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال عز من قائل :

"هذا من فضل ربي" ... النمل .40

"سبحانك اللهم لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم" ... البقرة. 32

@

صدق الله العظيم @

شكر و إهداء

أشكر كل من كان له الفضل في إتمام هذا العمل

الوالد و الوالدة

الأسرة الصغيرة و الأسرة الكبيرة

جميع أساتذتي الأفاضل داخل الوطن وخارجه، أخص بالذكر

المشرفة الفاضلة و الأستاذ سعيد بنكراد .

إلى كل من شرّف العلم و تشرّف به أهدي هذا العمل .

مـقـ ـدمـة

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز ما قدّمه أبو عثمان الجاحظ في المجال السيميائي، و ذلك من خلال وصف نظام التواصل السيميولساني في كتاب الحيوان بأجزائه السبعة، و مقارنته بمعطيات النظرية السيميائية* عند بورس الأمريكي (Charles Sanders Peirce) بغرض تثمين جهود الجاحظ في هذا المضمار، لأنّ تتبعنا لهذا المجال المعرفي من اللّيسانس إلى الدكتوراه قد جعلنا ننتبه إلى إهمال بعض الدقائق في فكره من الناحية الفلسفية، و كذلك الجوانب التي يقترب فيها مع فكر بورس سيميائيا، ضف إلى هذا أنّ بعض الباحثين في المجال السيميائي والتواصلي غالبا ما ينطلقون من النظرية الغربية مهملين الأصول التأسيسة الواردة في التراث العربي لهذا العلم؛ خاصة عند تناولهم لجهود بورس السيميائية، فلإبراز هاتين القضيتين و غيرهما و إثبات ما أُهمل من مجهودات الجاحظ السيميائية والتواصلية؛ تأتي هذه الدراسة مستندة إلى الدراسات المتوفرة التي أُجريت حول كتابات الجاحظ خصوصا كتاب الحيوان، و التي لفتت انتباهنا إلى فكرة السيمياء عنده، حيث نذكر منها: (اللّغة و الخطاب) لعمر أوكان، (المناحي الفلسفية عند الجاحظ) لعلي بوملحم، (الرؤية البيانية عند الجاحظ) لإدريس بلمليح، (السيميائيات العربية؛ قراءة في نصوص قديمة) و(علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة) لعادل فاخوري، إلى جانب كتاب (السيمياء و التجريب عند الجاحظ. دراستان في النظرية و التطبيق) لمحمد حسن الربابعة...و غيرها من الدراسات التي زادت من اهتمامنا بمساهمات الجاحظ في التفكير السيميائي التواصلي مقارنة بنظرية بورس السيميائية.

يقتضي البحث في هذا المجال معرفة شاملة و واسعة بالمفاهيم التي تؤطر هذا الموضوع، كما أن التأسيس لها لا بد أن يعود إلى الأصول التي أنتجتها، فمن الممكن أن يظهر التواصل في شكله العام بتسميات متعددة عند القدامى و المحدثين،

* أوردنا لفظ السيميائية هنا لأن بورس ليس سيميائيا وحسب بل رياضي و منطقي و عالم مساحة.

لأنّه:" مصطلح يكتنفه بعض الغموض بسبب غناه المعجمي، نظرا لدخوله في علاقة ترادف و اشتراك مع مجموعة من المصطلحات التي تشاركه في الدلالة، سواء من حيث الجذر أو من حيث الحقل الدلالي، و ذلك مثل: التواصل، الإيصال، الاتصال، الوصل، الإبلاغ، الإخبار، التخاطب (أو المخاطبة)، التحاور (أو المحاورة)، و هلم جرا"(1)، كما أن السيمياء أيضا بوصفها علما حديثا، فمن غير الضروري أن ترد بالتسمية ذاتها عند الجاحظ، و هي من المسائل الهامة التي سنعتمدها في بحثنا سعيًا خلاف تفادي الإسقاطات المفهومية في محاولة الكشف عن جهود الجاحظ سيميائيا ـ أو بيانيا* كما أجمع الدارسون ـ وفق معطيات نظرية غربية لها سياقاتها المفاهيمية الخاصة، ناهيك عن المباديء الفلسفية العامة التي أطّرت العلوم المختلفة، و التي تشكل قاعدة أساسية انطلق منها الباحثان سواء من الناحية المنطقية الأرسطية، أم من ناحية الأنساق اللّغوية و العلاماتية...**، فذلك ما سنحاول التفصيل فيه وفق الترتيب الوارد في العنوان انطلاقا من النظام، فالتواصل إلى السيميولساني، كمفاهيم أساسية سنكشف في ضوئها عمّا يجمع بين تصوري بورس و الجاحظ.

لتوضيح ذلك ارتأينا قبل تناول منهجنا في الدراسة أن نعترف بأنّ حضور الكتاب عامل موضوعي هام يضاف إلى جملة العوامل الذاتية لاختيار خطة البحث و مادته العلمية من مراجع و مصادر، فموضوع من هذا النّوع و كغيره من الموضوعات؛ يقتضي الإلمام بأكبر قدرٍ ممكنٍ من الدّراسات المؤطرة له ليس فقط تلك التي أمدتنا بفكرة السيمياء عند الجاحظ كما سبق و أشرنا و حسب؛ بل أيضا التي تعين في إثبات المقاربة بين بورس و بينه، فكيف ذلك؟

---

(1) عمر أوكان. اللّغة و الخطاب. أفريقيا الشرق.المغرب. ط1. 2001. ص: 35.

* سنتوقف في الفصل الثاني عند السيمياء التي تعني البيان عند الجاحظ. و ذلك تبعا لما أقرّه الباحثون الذين سنعتمد آراءهم في البحث.

** هو منطلق رئيس في بحثنا سنحاول الكشف من خلاله عن مباديء التصور السيميائي الذي يوصف بالأورغانون الجديد، لأنه لا مجال للتفكير في هذا المنهج بعيدا عن الأثر الفلسفي فيه و الذي يربط بين بورس والجاحظ.

تُعتبر قراءةُ النتاج البورسي في لغته الأصلية من أصعب ما صادفنا فيما يخص الخلفية الفلسفية لهذا الفكر و ما تنطوي عليه من عمق و تعقيد حتى بالنسبة للمتضلّعين في مجال السيمياء و الترجمة، ناهيك عن قراءة الكتب المترجمة المتضمنة لفكره و التي اعتمدناها و نذكر منها:

Charles Sanders Peirce

- Phylosophical writings of Peirce. Select , Edit : Justus Buchler.
- Selected writings. (values in a univers of chance). Edit with an introd and not by : Philip, P, Wiener.
- Ecrits sur le signe. Rass et tra par : Gerrard Deledale.
- Textes fondamentaux de sémiotique. Trad et not : Berthe Fouchier Axelsen, Clara Foz.

Gerrard Deledale

- Théorie et pratique du signe – Introduction à la sémiotique de Charles Sanders Peirce.

Floyd Merrel

- Peirce signs and meaning.

Nicole Everaret- Desmedt

- Le processus intérpératif, introduction à la sémiotique de Ch S Peirce, Ed : Pierre

Enrico Carontini.

- L'action du signe.

إذْ أعانتنا هذه المراجع و المصادر على التعمق في النظرية البورسية، كما أمدّتْنَا بالأصول النّصية التي كتبها بورس بالإنجليزية، فرغم صعوبة الطّرح باللّغة الإنجليزية إلا أنّ ترجمات دولودال (Gerrard Deledale) و كارونتيني (Enrico Carontini) إلى جانب دافيد سافان (David Savan) وغيرهم... قد سهّلت علينا عمليةَ الأخذ و الاستزادة العلميين، دون أن نُنْكر جهود العرب البارزين أمثال: عادل

فاخوري، سعيد بنكراد، عبد الرحيم بوعلي... و الذين يرجع إليهم الفضل في إمدادنا بالترجمات العربية للنصوص البورسية، سواء بترجمتها مباشرة عن اللّغة الإنجليزية أم عن اللغات التي نقلت إليها*.

حتى نُبرزَ القيمةَ الفعليةَ التي يمكن أن تُظْهِرَها طرائقُ التفكيرِ العلاماتي بين بورس و الجاحظ؛ فقد اقتضى منّا البحثُ السعيَ خلف الأسس الفكرية السيميائية عندهما رغم البون الشاسع بين سياقَيْ نظْرتَيْهما، إذ و لتذليل المصطلحات و الوقوف على ماهية الحدود المفهومية كان علينا العودة أولا إلى المعاجم و الموسوعات على اختلاف تخصصاتها سواء العربية منها أم المترجمة أم الأجنبية، و التي نذكر منها على التوالي: (لسان العرب) لابن منظور الأنصاري الأفريقي المصري، (القاموس المحيط) للفيروزآبادي، (مختار الصحاح) للرازي، (المعجم الموحد لمصطلحات اللّسانيات (إنجليزي ـ فرنسي ـ عربي) لمجموعة من الأساتذة، (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الانجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية والروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية) لعبد المنعم الحفني، (قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، عربي ـ إنجليزي ـ فرنسي) لرشيد بن مالك، و(القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان). تر: منذر عياشي لأوزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر و هو من ترجمة منذر عياشي، إلى جانب المعاجم الأجنبية التالية، و التي نورد كل واحد منها متبوعا باسم صاحبه بهذا الشكل:

1-Dictionnaire de la langue philosophique. Paul Faulquié et Raymond Saint-Jean.

2-Sémiotique dictionnaire résonné de la théorie du langage. A J Greimas et Joseph Courtès.

3-Dictionnaire de la linguistique. Georges Mounin et autres.

4- Dictionnaire de linguistique. Jean Dubois et autres.

* كما فعل عبد الرحيم بوعلي حين ترجم عن ترجمة دولودال من اللّغة الفرنسية.

لقد استوجب البحثُ أيضا الرجوع إلى الكمّ الهائل من الأصول الفلسفية التي أطّرت الفكرين الإيصالي و السيميائي لبورس و الجاحظ، كما شكّلت لدينا نقطة البداية التي على البحث أن يجتازها لإيضاح نقاط اللّقاء التي من الممكن أن تَأْلفَ فكْريهما، إذْ نذكر من بينها: (جمهورية أفلاطون. تر: نظلة الحكيم محمد مظهر سعيد) و (محاورات أفلاطون (أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون)، تعليق: زكي نجيب محمود)، إلى جانب نتاجات أرسطو طاليس و المتمثلة في: (الفيزياء السماع الطبيعي. ترجمة: عبد القادر قنيني)، (فن الشعر؛ ترجمة: إبراهيم حمادة)، (شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية؛ تفسير الإسكندر الأفروديسي، تحقيق و تقديم: عبد الرّحمن بدوي)، (الطبيعة. تر: إسحاق بن حنين مع شروح ابن السمح و ابن عدي ومتى بن يونس و أبي الفرج بن الطيب. ج1،ج2. تحقيق: عبد الرحمن بدوي)، (الترجمة العربية. تحقيق: عبد الرحمن بدوي)، (منطق أرسطو. تحقيق و تقديم: عبد الرحمن بدوي. ج1، ج2، ج3)، (كتاب طبائع الحيوان، البري و البحري. تحقيق وتعليق: عزة سليم سالم)، (أجزاء الحيوان. ترجمة: يوحنا بن البطريق. تحقيق و شرح و تقديم: عبد الرّحمن بدوي).

بينما أصول النظرية السيميائية فقد عدنا فيها إلى أولى دروس الطب في كتابي جالينوس المواليين: (كتاب جالينوس في فرق الطب للمتعلمين. نقل أبي زيد حنين بن إسحاق المتطبب. تحقيق و تعليق: محمد سليم سالم) و(كتاب جالينوس في التأتي لشفاء الأمراض. نشر و تلخيص: حنين بن إسحاق المتطبب. مقالتان)، كما أننا قد وجدنا العون الكبير في هذا المجال عند ابن سينا في كتابيه: (الإشارات والتنبيهات؛ شرح: نصر الدين الطوسي و تحقيق سليمان دينا. ج1، ج2، ج3، ج4) و(تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات و قصة سلمان و إبسال للشيخ الرئيس، تحقيق و تقديم: حسن عاصي)، هذا إلى جانب كتب كانط المتمثلة في:(أسس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة: محمد فتحي الشنيطي) مع (نقد ملكة الحكم. ترجمة: غانم هنا)، دون إهمال لقيمة موسوعة هيجل التي كان لبورس موقفه منها في ضبطه لمفاهيم النظرية السيميائية منطقيا؛ أي: (الموسوعة. المجلد1؛ أصول فلسفة الحق،

المجلد2؛ موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد3؛ تاريخ الفلسفة. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام)، و غيرها من المصادر و المراجع التي أفادتنا في هذا الموضوع.

أما تقسيم الموضوع و تنظيمه فقد تطلب توزيعه على مدخلٍ و أربعة فصولٍ كالآتي:

1 ـ المدخل:

سيخصص المدخلُ لضبط المصطلحات المشَكلة لعنوان البحث ألا وهي؛ النظام و التواصل و السيمياء اللّسانية و إبراز حدودها اللّغوية و الفلسفية و اللّسانية السيميائية، لأنها هي المعبّرة و المجسّدة لموضوع البحث و الحاملة للموضوع.

2 ـ الفصل الأول : عنوانه: " المسار الفلسفي لنظرية بورس السيميائية ومعالمها الدلائلية".

سنتناول فيه الأسس الفلسفية التي أَسهمت مساهمة بارزة في بلورة الفكر البورسي السيميائي، و ذلك من خلال استفاداته من : أرسطو، كانط و هيغل؛ هؤلاء الذين أمدّوا التفكير البورسي بمبادئهم و كانوا أساس تَشَكّل نظريته عبر مصطلحات: النظام، التواصل، المحاكاة، المنطق، الفكر الرياضي العلاماتي، و البراغماتية، بوصفها مراحل لابد من المرور بها لفهم مكامن النظرية البورسية من خلال الظاهراتية (Phenomenology/ Phaneroscopy) بكل ما تحويه، ضف إلى ذلك منطق السيميوطيقا الذي هو بمثابة نظرية في العلامات (Logic as sémiotique the theory of signs)، و ما تفرّع من عناصر متمثلة في أنواع الدليل حسب الثواليث الثلاثة، ناهيك عن نوعي الموضوعات مع تجليات التأويل و معالم الثالوث الثاني والثالث تباعًا، حيث سنكتفي بالعرض النظري و حسب، لأن ما سنعرضه هو بمثابة الإطار المفهومي للنظرية البورسية التي سنحكم بها على مدى توفر مباديء بورس السيميائية في " كتاب الحيوان" عند الجاحظ، أمّا خصوصية السيمياء البورسية فستتمثل في الاحتمالات الرياضية و طرائق تناول الأدلة في ضوء التفكير

الرياضي، إلى جانب الأحكام التحليلية في الرياضيات، مع مكانة الأنا في التفكير الدقيق، من خلال منهجية التفكير العلمي.

3 ـ الفصل الثاني: عنوانه: الملامح الفلسفية و الاجتماعية و النفسية البورسية في أصناف العلامة وخصائصها عند الجاحظ.

سنكشف فيه عن انعكاس الفكر البورسي من خلال النظام التواصلي لكتاب الحيوان في ضوء الإطار التنظيري و التأسيسي الذي أخذناه في الفصل الأول؛ قصد إثبات الأسس الفكرية المشتركة بين بورس و الجاحظ، إذ و بعد تقديمٍ قصيرٍ يمهّد لنا دخول هذا الفصل، سنعمل على إبراز أهمية الفلسفة و المنطق في تحديد نظام التواصل و أبعاده عند الجاحظ، و ذلك حتى نتمكن من مقارنتها بالأصول الفلسفية البورسية التي سبق عرضها في الفصل الأول، خاصة من خلال الأثر الأرسطي في كتاب الحيوان، إلى جانب اعتناء الجاحظ بموضوعات المنطق المختلفة و المتمثلة في: القياس؛ الاستدلال، البرهان، الجوهر، القوى الطبيعية، الرياضيات والمنطق. أمّا المناحي الاجتماعية و النفسية عند الجاحظ، فَسَنُوضّحها عبر مفاهيم الظاهرة، الموضوع، المفهوم وملامح الدلالة العقلية، لنصل إلى مفهوم العلامة وأنواعها، من لفظ وخط و عقد و إشارة...

4 ـ الفصل الثالث: عنوانه: معالم التصورات السيميائية البورسية في كتاب الحيوان.

سيشمل هذا الفصل التصورات السيميائية البورسية في كتاب الحيوان انطلاقا من: أنواع الصورة و قيمة الدلالة، إلى جانب أثر الصفات في التماثل الإيصالي، أمّا التدلال اللاّمتناهي بين بـورس والجـاحظ، فسنتّبع بالتأويل (l'interpretation) مع حدود الدلالة لديهما، إلى جانب الماصدق و تجليات الدلالة بالإمكان، حيث سنأخذ مثالا تطبيقيا بين المفكّرين يتمثل في: " ا دالا في ميزان الماصدق" متبوعا بالدلالة و تناسب الألفاظ.

5 ـ الفصـ ـل الرابـ ـع : عنوانه: صور التواصل اللّغوي بين بورس والجاحظ.

سيخُص هذا الفصلُ أنماطَ التواصل اللّغوي بين بورس و الجاحظ ، بدءا من التواصل اللّغوي عند الإنسان أي (التواصل باللّغة الإنسانية)، وصولا إلى مفاهيم التواصل عند الجاحظ و توزعها بين الإخبار و التواصل والإبلاغ، ثم سنعمل على تجلية معالم التواصل اللّغوي و السيميائي عند الحيوان و معه عبر أمثلة من كتاب الحيوان، سعيا لإدراك حدود التواصل اللّغوي عند الجاحظ مقارنةً ببورس إلى جانب الكفاية السيميوطيقية والتواصل حسب ما يذهب إليه (كارونتيني)، دون أن ننسى ضرورة إبرازها في ختام هذا الفصل؛ إذ ستخُص ما وراء سيميوطيقا الممارسة التواصـ ـ ـ ـل (Méta sémiotique de la pratique la communication) مع عنصر: الإنسان وعلاقته بالتواصل (l'homme et la communication).

لن يكون البحثُ في كلّ هذه العناصر أمرا يسيرا، لأنّنا لم نستطع الحصول على دراسة سابقة في هذا الموضوع، إلى جانب كونه أيضا متعدد المعطيات معرفيا و علميا، فكما سيأخذ من الفلسفة سيأخذ من اللّغة و من التواصل إلى جانب السيمياء و أسسها، لذلك ارتأينا معالجته من خلال تطبيق منهج يعتمد نصوص الجاحظ مدونةً له لاستخراج العناصر الأساسية للبحث كما وردت لديه، ثم مقابلتها بما يماثلها في نظرية بورس كإطار عام للطرح السيميولساني، إذ سيرمي مجهودنا هذا إلى إثبات الأصول العلمية الحديثة عند العرب و لو بمنهج غربي يخرج عن السياق العربي فكريا ولكن يلتقي معه.

نأمل بعد هذا أن نكون قد وفّقْنَا في اختيار الموضوع و طرحه و معالجته، وأن يجد القيمةَ العلميةَ التي نطمح إليها...

مدخـل

أولا: مفهوم النّظام و حدود تناوله.

1. في المعجم العام.
2. في المعجم الفلسفي.
3. في المعجم اللّساني و السيميائي.

ثانيا: مفهوم التواصل و حدود تناوله.

1. في المعجم العام .
2. في المعجم الفلسفي.
3. في المعجم السيميائي و اللّساني و في علم الاتصال.

مدخـل

سنتوقف في هذا المدخل عند الحدود المفهومية للمصطلحات التي اشتمل عليها عنوان بحثنا من خلال ضبط المعاني العامة و الفلسفية و اللّسانية السيميائية لكلٍ من النظام و التواصل ضمن المجال السيميولساني الخاص بهما، فهي بمثابة المصطلحات المفاتيح لهذا الموضوع، و التي سنتناولها بالتدرج من المفهوم العام إلى المفهوم الخاص الذي حظيت به في مجال السيميولسان و عند السيبرنيطيقيين من علماء الاتصال، ناهيك عن كون مادة بحث السيمياء كما يقول جاكوبسون (Roman Jckobson)" هي باختصار تواصل الرسائل بأنواعها كافة، في حين يقتصر حقل اللّسانيات على تواصل الرسائل اللّفظية، و لذلك و بخصوص هذين العلمين الإنسانيين، فإن للّسانيات مجالا ضيقا، مع أن أي تواصل إنساني للرسائل غير اللفظية يفترضُ سلفا دورة الرسائل اللّفظية من جهة أخرى، من دون تضمن معاكس..."[1]، أمّا " إذا كانت مجموعة فروع السيميائية هي المجموعة الأقرب اشتمالا على اللّسانيات، فإن الدائرة الأخرى المتحدة المركز و الواسعة هي مجموع فروع التواصل"[2]، إذْ و نظرا للارتباط الوثيق بين كلّ هذه المصطلحات ومشمولاتها العلمية، كان علينا تجاوز أيّ لبس في المفاهيم حتى نُظهر بشكلٍ جلّي وبدقة ما يتضمنه النظام السيميولساني من علاقات تربط كل عنصر فيه بالعنصر الآخر في ضوء التواصل.

لقد انتبه عدد من الدارسين السيميائيين إلى أنّ المجهودات السيميائية للعالم الرياضي المنطقي شارل سندرس بورس تندرج أساسا ضمن حدود السيميولسان، وقد تجسّد ذلك عبر مجلة (Langages) بعنوان: Au dela de la sémiolinguistique, la sémiotique de Charles Sanders Peirce، فمن خلال عدد من الدراسات التي أنجزها كلّ من : برالدي (F. Peraldi)، بروزي (C. Bruzy)، بورزلاف (W.

(1) رومان جاكوبسون. الاتجاهات الأساسية في علم اللّغة. تر علي حاكم صالح و حسن ناظم. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. بيروت لبنان. ط1. 2002. ص: 58.

(2) المرجع نفسه. ص: 59.

Burzluff)، أمبرتو إيكو(U. Eco)، جيرار دولودال (G. Deledalle)، مارتي (R, Marty)، ناف(F. Nef) ، رايس (T.J. Reiss) ريتوري (J, Réthoré)، و سافان (D, Savan)[1]؛ بدا لنا جليّا أنّ المجال السيميولساني باعثٌ في القدم منذ أرسطو واهتماماته الدلالية، الأمر الذي جعلنا نفترض التقاءً و تشابها بين كلٍ من بورس والجاحظ في تصورهما لنظام التواصل السيميولساني و عناصره، فقد انطلق بورس من المفاهيم الفلسفية الإغريقية التي قدّمت لبحثه البعد العقلاني في مفهوم العلامات الآخذ من الفكر الأرسطي، وهي المسألة التي لاحظناها في تَشَكّل أنواع العلامة عند الجاحظ و ما يمكن أن تلتقي فيه مع الفكر الأرسطي، ناهيك عن طابع توجهه السيميائي الذي أكدّ بعض الباحثين بأنّه البيان كتسمية مقابلة للسيمياء [2]، الأمر الذي جعلنا ننتبه إلى ما يمكن أن يكون منطلقا لدراسةٍ تقاربيةٍ من خلالها بين فكرين اثنين؛ أولهما عربي هو فكر أبي عثمان الجاحظ" و ثانيهما هو فكر" شارل سندرس بورس" الأمريكي؛ اللّذان اهتما بالعلامات و الغاية منها في إطار التواصل و نظامه اللّغوي في ضوء ما استدعاه منّا ضبط هذا التصور؛ إذ واجهتْنا جملةٌ من التساؤلات التي فرضت نفسها انطلاقًا من هذين الطرحين و ملامح تفكير المفكّرين، لاسيما و أنّ كلّ واحد منهما له سياق تفكير خاص زمنيا و علميا، حيث كان لزامًا علينا تناول ما يمكن أن يوجّه تفكيرين و طرحين من هذا القبيل بشكلٍ من التماثل والمقاربة في أكثر من موضع من خلال الاستفسارات التالية:

- ما الذي نقصده بمسألة نظامِ تفكيرِ علاماتيٍ بين توجهَي بورس والجاحظ؟ و هل يمكن القول: إن الفلسفة الإغريقية نقطة لقاء بينهما من خلال الانطلاقة الأرسطية التي انطلقا منها؟
- إذا ارتبط النّظام بالتواصل؛ فكيف جسّده بورس؟ و ما الذي يلتقي فيه الجاحظُ معه؟

(1) Langages. Au dela de la sémiolinguistique, sémiotique de Charles Sanders Peirce. F, Peraldi ،C, Bruzy، W,Burzluff , U , Eco G, Deledalle ، R, Marty , F, Nef T,J, Reiss J, Réthoré D, Savan . Larousse . Juin. 1980.

(2) أنظر الصفحة الأولى من مقدمة هذا البحث.

- هل يمكن القول؛ إنّ هناك تواصلا لغويا عند الحيوان؟

- ما هي أبعاد نظام التواصل السيميولساني بين الفكرين كميكانيزم؛ تصوري، تطبيقي، منطقي، علاماتي، فلسفي و رياضي؟

تعتبر هذه التساؤلات نقطة انطلاق لنا في بحثنا و ضبطا للتصور الذي سنسعى لإثباته في الفصول اللاّحقة، علمًا أنّ علومًا حديثةً لم تنشأ من العدم بل هي نتاج مثاقفة بين كلّ الشعوب و عبر الأزمنة المختلفة. يقول سعيد بنكراد عن السيميائية بهذا الصدد: "على الرغم من أن صياغة حدودها النظرية و تحديد مجالاتها لم تبدأ إلاّ مع نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين، فإنّنا لا نعدم وجود أفكار سيميائية متناثرة في التراث الإنساني بشقيه العربي و الغربي، فقد حفلت كتب الأقدمين بإشارات تخص العلامة و مكوناتها و طرق إنتاجها و تلقيها في محاولة لفهم أسرار الدلالات التي ينتجها الإنسان في تفاعله مع محيطه"(1). ليس هذا و حسب بل إنّ العديد من النظريات بقيت وفيةً للتراث الإغريقي عند العرب والغرب على السواء، خاصة الفكر الأرسطي منه، و الذي يشكّل قيمةً فاعلةً عند بورس و الجاحظ ـ كما سنسعى إلى إثباته ـ، فما يستلزمه منّا هذا الطّرح هو معرفة الخلفية الفعلية للنظام العلاماتي التواصلي الذي يحدّد مجالات العمل عند المفكّرين، لأنّ تحديد المفاهيم و ضبطها هو ما من شأنه أن يبرز لنا دائرة التناول الذي استوجبه الطّرح ككلّ بهذا الشكل:

أولا: مفهوم النّظام و حدود تناوله:

1 ـ في المعجم العام:

النّظام في المعجم العام حسب ابن منظور و الفيروزآبادي هو: " ما نظمت فيه الشيء من خيط و غيره، و كل شعبة منه و أصلٍ نظامٌ، و نظام كل أمر مِلاكه،

---

(1) سعيد بنكراد. السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها. منشورات الزمن. الدار البيضاء. مطبعة النجاح الجديدة. 2003. ص: 16.

و الجمع: أنظمة و أناظيم و نُظُمٌ"[1]، وهو أيضا كما يقرّ الرازي من " نظم اللؤلؤ؛ جمعه في السلك... و النّظام الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ"[2]. النّظام إذًا من الترتيب والتعقيب اللّذَين نتمكّن بموجبهما من الحصول على الهيئة المرتبة ذات الجمع المحكم، فلا يمكننا تصور عقد أو خلافه دونما نظام يحكمه، شأنه شأن اللّغة أو مقومات الحياة مهما كانت.

2 ـ في المعجم الفلسفي:

يتمثل المفهوم الفلسفي العام للنّظام في كونه ترتيبًا واتساقًا لوحدات معينة من جوانب التفكير أو التجريب عند المفكّرين خاصةً، لأنّ تفكيرا دون نظام هو تفكك وعدم انسجام، فكما يقول عبد المنعم الحفني في المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية: " نظام Ordnung (G), Ordo (L), Ordre (F), Order (E)؛ الترتيب، و هو وسيلة العقل للفهم، و يعني في المنطق؛ ترتيب الحدود في اتّساق، و في الطبيعة؛ اطّراد وقوع الأحداث وفق قوانين معينة، و في الاجتماع؛ التقيّد بالقوانين، و في الأخلاق؛ العمل وفق القيم، و لذلك كان حب النّظام عند البعض فضيلة الفضائل كلّها"[3]؛ لأنّه في كلّ هذه المناحي الفكرية لم يبتعد عن كونه ترتيبا و مسألة منطقية متسّقة تساهم في إعطاء قيمةً للقوانين، في ضوء القيم الخاصة بكلّ مجال من هذه المجالات.

---

(1) جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري الأفريقي المصري. لسان العرب. حققه وعلق عليه و وضع حواشيه: عامر أحمد حيدر. راجعه: عبد المنعم خليل إبراهيم. منشورات محمد علي بيضون. دار الكتب العلمية بيروت لبنان. ط1، 2003. ج:12. ص: 686. بالإضافة إلى : القاموس المحيط. لـ: محمد بن يعقوب الفيروأزبادي. دار الجيل بيروت. شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر مايونسة. 1952. ج: 4. ص: 182.

(2) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي. مختار الصحاح. قاموس عربي عربي ، دار الفكر العربي، مطابع سجل العرب. 1967. ص:291.

(3) عبد المنعم الحفني. المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية في العربية و الإنجليزية، و الفرنسية، و الألمانية، و الإيطالية، و الروسية، و اللاتينية، و العبرية، و اليونانية. مكتبة مدبولي. القاهرة. ط3. 2000 ص: 879.

يعتبر النّظام بهذا الشكل:" مجموعة متكاملة عضويا (un ensemble constituant un tout organique)، نظام شمسي، نظام الهضم، نظام القوات، نظام المدلولات، نظام متري، نظام دفاعي..."[1]، فنحن لا يمكننا تَصوّر هذه النُظم في غير الترتيب الذي تسير بموجبه، لأنّ عدم اقترانها بمصطلح النظام، يجعلها عرضةً لأنْ تكون مسائلَ متفرقة غير مضبوطة الشكل ولا المادة، بل على العكس فمن خلال النظام؛ تصبح تركيبةً متماسكةَ الأجزاء والملامح ليس على الصعيد المفهومي وحسب، بل على الصعيد التطبيقي العملي على السواء، وإذا كان الأمر كذلك فهي لن تكون إلا المسائل الخاصة للترتيب، الجدولة، والصيغ المحكمة، لأنّها بهذا الشكل ستكون محكمةً عن طريق روح النظام (Esprit de Système)، أي: " النــــزوع إلى تنظيم المعارف الخاصة في كلّ متلاحمٍ (مترابط)، (tendance à organiser les connaissances particulières en un tout cohérent.) ، مع معنى ازدرائي (avec une acception péjorative). أي: النزوع إلـى تغليـب النظام على الأفعال (sur tendance à faire prévaloir le système les faits) لإهمال أو جعل الأفعال التي لا تؤطر هذا النّظام معه أفعالاً يسارية (جانبية) (à négliger ou à gauchir les faits qui ne cadrent pas avec lui)[2]، لأنّ من الأفعال ما لا يخضع للنظام لكنّها في حقيقة الأمر تخضع لقانون جسماني صارم هو ما يوجّهها، وبالتالي يستطيع أن يظهر حتى في أرضيات الأمور اللامنطقية كالأفعال الطائشة مثلاً.

هذا من ناحية، إذا عدنا من ناحية أخرى إلى جملة النُظُم التي مثّل بها بول فولكييه (Paul Foulquié) و ريمون سان جون (Raymond Saint – Jean) تحديدهما لهذا المفهوم؛ نجد نظام المدلولات، إذ يتبوأ هذا النّظام مكانةً هامةً ضمن مجموع التركيبات المنظمة حسب رأييهما في حدود هذا المصطلح، و الذي يهمنا هنا هو: اقتران هذا المفهوم بالمدلول أيًا كان، لأنّه إذا تحقق منه مدلولٌ ما فإنّه سيؤدي حتمًا إلى الاتصال سواء اللّغوي أم غير اللّغوي.

(1)Paul Foulquié et Raymond. saint – jean. Dictionnaire de la langue phislosophique. PUF. Paris 1962. p : 708.
(2)Ibid. p : 708.

3 ـ في المعجم اللّساني و السيميائي*:

النّظام كما ورد عند كل من غريـماس أرجيلداس جوليان (Greimas Algirdas julien) و جوزيف كورتاس (Joseph Courtès) في قاموسهما المشترك

(Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage) هو: " واحد مـن نوعي التواجـد المكمّليـن لقضية الأكوان المنظمة أو القابلة للتنظيم(Le système est l'un des deux modes d'existence- complémentaire de celui de procès - des univeres structurés ou structurables). بالنسبـة لهيلمسلـيف (Hjelmslev)؛ هذا المفهوم ذو مدى كوني لا يتجاوز الإطار اللّساني فقط بل أيضا السيميوطيقي. كذلك يعيـن هذا المفهوم النّظام السيميوطيقي باسم المنسقية* (البراديغماتيـة) (au nom de paradigmatique) " [(1)]، فبما أن النّظام الذي نريد مقاربته هو نظام يتراوح بين البعدين؛ لنا أن نتساءل لماذا قدّم كلّ من ألجيرداس جوليان غريمـاس و جوزيف كورتاس مفهوم النّظام عند لويس هيلمسليف قبل فرديناند دوسوسير (Ferdinand de Saussure)؟ وهو الأمر الذي يستدعي منّا إجابةً بالحدود الفعلية بين السيميوطيقا واللّسانيات، والتي حدّد هيلمسليف نموذجها من خلال مفهوم النّظام الذي يتجاوز مفهوم البنية، خاصة أن هذا المعنى هو الذي أراده غريماس وكورتاس.

---

* هذا المعنى اللّساني قد تم عرضه اصطلاحيا عند السيميائيين، لذلك نلاحظ الالتحام الكبير بين المفاهيم اللسانية التي تعتبر نقطة انطلاق في البحث السيميائي، و شروعنا بما قاله غريماس و كورتاس ليس على سبيل التسبيق التاريخي عن هيلمسليف، إنّما أخذا بالمعاني الاصطلاحية التي أثبتها القاموس العقلاني عن هيلمسليف وسوسير.

* أي معنى الكلمات وظيفيا في نفسها لا في الجمل، بوصف المنسقي ترجمة لـ(paradigmatique) ومركبي ترجمة لـ (Syntagmatique). أنظر: Bureau de coordination de l'arabisation. The Unified Dictionary of Linguistic Terms. Anglais-Arabe-Français., 2002, Terme n° 1115. p :106, Terme n° 1542, p : 146 .

(1)A. J Greimas, J Courtès .Sémiotique dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Hachette- supérieur T: 1. 1979 . T2. 1986 p : 384.

إنّ تجاوز النّظام لحدود البنائية اللّغوية جعله متجاوزًا في الوقت نفسه حدود السيموطيقا ككلّ ـ كما وضّح ذلك هيلمسليف ـ، لأنّ الأبرز في حدود النّظام اللّغوي و فيما هو أوسع منه يكون نظام الحدود ذاتها؛ أي حدود المعاني أو المفاهيم(Les définitions) من خلال الضبط الفعلي لها بشكل عملي، إذ يقول هلميسليف في توضيحه لنظام المفاهيم (Le système de définitions) فـ:" نظرية اللّغة التي مهمتها الرئيسية هي ـ بالعودة إلى أقصى حد ممكن ـ توضيح الافتراضات الخاصة باللّسانيات؛ محققة لهذا الهدف نظاما من حدود المعانـي (Système de définitions)، و لابدّ من التأكيد على أن تمتنع النظرية بقدر الإمكان عن كلّ ميتافيزيقا(métaphysique) أي أن عدد افتراضاتها الضمنية(Implicites) لابدّ أن يقلّص إلى أقل ما يمكن، فالمفاهيم التي توضحها لا بدّ أن تكون محددة، وعلى الحدود المعروضة أن تعتمد بقدر الإمكان على المفاهيم المحددة، هذا ما يؤدي إلى القول عمليًا: إنه يجب دفع الحدود المفهومية إلى أبعد ما يمكن، وإدخال حدود متقدمة (Préalables) قبل تلك التي تفترضها هذه الحدود"(1). نفهم مما حدّده هيلمسياف أنّ نظاما من المفاهيم الموجودة في اللّغة بجميع مستوياتها يستلزم نظاما مشابها في الجوانب غير اللّغوية، لأنّ النّظام لم و لن يكون مرتبطا ببنية لسانية دون بنية تتجاوزها و تتمركز في الجانب السيميوطيقي الأوسع، هذا من جهة أولى، من جهة ثانية فإنّ ما يستوجب الأخذ بعين الاعتبار هو ما يَفْترضه النّظام من تجاوزٍ لكلّ غامض في النظام التواصلي، لأنّ الهدف من وجوده هو الترتيب الذي يجعل كلّ غامض واضحا و مفهوما، و بهذا الشكل شرع كلّ من غريماس و كورتاس إبرازهما لمفهوم النّظام الواسع، و لو بعدم الالتزام بالسيرورة العلمية للمصطلح؛ أي الشروع برأي هيلمسياف ثم العودة إلى أب اللّسانيات لاحقًا.

يرى غريماس و كورتاس بأنّ مصطلح نظام (Système) قد سمح ـ لسوسيرـ بتحديد " مفهوم اللّغة = (نظام من العلامات) (Système de signes)، بما أنه يُسمى عادة كُلاً متلاحما (Cohérent)، حيث تعتمد العناصر الواحدة على

(1) Louis Hjelmslev. Prolégomènes à une théorie du langage. Tr du Danois par : Una Conger et Annick Wewer. Ed . de Minuit. Paris 1971. p : 33.

الأخرى، فلقد أغنى سوسير مفهوم " اللّغة نظام" باتخاذها أولاً: مجموع حقول ترابطية(un ensemble de champs associatifs) معاً تركيبها حاليا من حيث نموذجها(En terme de paradigme)، أين تحافظ العناصر على علاقات ترابطية فيما بينها، موضّحين التشابهات التي تجمعها، و الاختلافات التي تباعد فيما بينها، فكلّ عنصر من نموذجٍ ما يُشرح – سلبيا- بكلّ ما ليسه، و ذلك بمقابلة مجموع العناصر الأخرى، فقوام التشابهات التي تجمع كلّ عناصر النموذج؛ ليست إلا ملمحا اختلافيا يتعارض بموجبه نموذج مع نموذج آخر، مفهوم النّظام إذن هو: مفهوم صافٍ(Epuré): تتوقف اللّغة بموجبه عن أن تكون عناصر تابعة فيما بينها (Inter-dependants)، لتكون نظام علائق(système de relations) مختلفة ومتعارضة "[1].

بهذا الشكل يبرز النّظام عند سوسير بوصفه أهم الخصائص التي تساعد على إبراز مفهوم اللّغة؛ أي كونها " نظاما من الأدلة يعبر عما للإنسان من أفكار، وهي بهذا شبيهة بالكتابة و بألفبائية الصم و البكم و بالتقاليد الرمزية، و آداب السلوك والإشارات العسكرية إلخ... إلا أنّ اللّغة هي أهم هذه النظم"[2]، فالنّظام مختلف بين الشكلين اللّغوي و غير اللّغوي، في حين تبقى اللّغة أهم من النظم غير اللّغوية في مجال السيميولوجيا.

لقد أكّد سوسير بصورة جلية حسب جوناتان كلر على:" أن اللّغة نظام من الاختلافات تحدد فيها العناصر تحديدا كليا من خلال علاقاتها بعضها مع بعض"[3]، وهي المجالات التي يشرحها روبار غودال (Robert Godel) إبستيمولوجيا فيما تشتمل عليه اللّغة من نُظم داخل اللّسانيات و موضوعها(la linguistique et son

(1) Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. P : 384.

(2) Ferdinand de Saussurse. Cours de linguistique générale. Publié par : Charles Bailly et Albert Séchehaye. avec la collaboration de Albert Riedlinger. Ed critique préparée par Tulio de Mauro. Postface de Louis –Jean Calvert ed. Payot 1967 pour les notes de de. T.J.M Payot rivages. Paris p : 33

(3) جوناتان كلر. فرديناند دي سوسير (أصول اللّسانيات الحديثة و علم العلامات). تر: عز الدين إسماعيل. المكتبة الأكاديمية. ط1. 2000. ص: 152.

objet)، إلى جانب شكل الكتابة المتوفر على نظام من الأدلة[1]. نفهم من هذا أنّ النّظام يمسّ الجوانب اللّغوية كما تتشكل بموجبه الجوانب غير اللّغوية، فالذي استدعى من سوسير أن يعبّر عن مفهوم اللّغة بكونه نظاما من الأدلة هو كون اللّغة أهم النظم فيما نتواصل به من علامات ناهيك عن الأدلة غير اللّغوية التي تستوجب هي الأخرى عنصر النّظام، لأنّ القوانين التي تُوجّه النّظام سارية المفعول في اللّسانيات، فـ" القوانين التي سيكشف عنها علم الدلائل سيكون تطبيقها على الألسنية ممكنا، و ستجد الألسنية نفسها ملحقة بميدان محدد المعالم مضبوط ضمن مجموع الظواهر البشرية" [2]، لأنّ ما تنبأ به سوسير في هذه المسألة؛ وجد طريقه الفعلي في السيميولوجيا كما سنوضح ذلك لاحقا، أضف إلى هذا فالذي تفترضه أفكار الإنسان ـ مهما كان ـ لا يحدّده النّظام اللّغوي و حسب، بل كلّ ما يمتلك سمة التعويض في التواصل*.

إذا تأملنا رأي سوسير حسب غريماس و كورتاس؛ نلفي أنفسنا أمام قراءتين مُحتَمَلَتَيْن لما ذهب إليه؛ " ترتكز الأولى على تسجيل و تنظيم المفاهيم التي تقدم من نقطة انطلاق لتفكيرهـ ـا (مثال" اللّغة هي نظام من الأدلة (العلامات)، (الدال والمدلول) هما وجهان للدليل (العلامة)، و الثانية لجلب كلّ النتائج تكون في بعض المرات ضمنية (غامضة) لهذا التفكير"[3]، لأنّ ما يجب التوصل إليه كنتيجة بحسب ما ذهب إليه غريماس و كورتاس هو أنّ ما قصده سوسير باللّغة؛ عبارة عن نظام من الأدلة لا يتعلق إلاّ بالطبقة الأكثر وضوحا (La strate la plus apparente)، تلك التي تخص الأدلة المورفيمية(Signes-mophèmes)"[4]؛ أي التي تخص الوحدات

(1)Robert Godel. Les sources manuscrites du cours de linguistique générale de F d Saussure 2eme triage . librairie Droz et Paris Minand 1857 Genève. 1957 p : 66.67.

(2) فردينان دي سوسير. دروس في الألسنية العامة. تر: صالح القرمادي، محمد شاوش، محمد عجينة. الدار العربية للكتاب. 1985 ص: 37.

* يقصد بالتعويض أن تنوب وسيلة تواصلية معينة عن أخرى حتى يتحقق القصد من التواصل مثل (أن أبتسم) بدل أن أقول "أنا سعيد"؛ أي تعويض جانب غير لغوي بآخر لغوي في هذا المثال، و الأمثلة كثيرة...

(3)Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage. p : 384.

(4)Ibid. m.p

الصرفية من النّاحية الدلالية، لأنّ ما يتحكم في التواصل بالأدلة ليس فقط الهيئة الدلالية بل أيضا الفاعلية الصرفية و النحوية، فالهيئة المورفيمية أو الصرفية من مؤسّسات التشكل الدلالي، كما أنها مرتبطة بالشكل اللّغوي نحويا أكثر ممّا تبدو عليه، إذ بالصرف تعرف قواعد اللّغة و بناءاتها الدلالية.

نصل من كلّ ما سبق و حسب ما جاء في قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص إلى أن النّظام يستعمل:" للدلالة على مجموعة من العناصر المترابطة و التي تشكل كُلاًّ(بيرو 1996). إنّ مصطلح "نظام" قريب جدا من مصطلح البنية؛ نتكلم على البنية عندما نؤكد على الشكل التنظيمي نفسه (و) عندما نريد أن نشير إلى الواقع الموضوعي المؤلف من أجزاء متحدة و مترابطة"[1]. النّظام في هذا المستوى إذًا هو البنية التي انصهر فيها التفكير التواصلي السيميائي عند كلٍ من بورس و الجاحظ، وحتى نَلِج العنصرَ الموالي للنّظام نقول ما قاله: أوزوالد ديكرو و جان ماري سشايفر: " ليست وظيفة اللّغة في الاتصال سببا لانعدام التنظيم"[2]، ذلك أنّ وجود التنظيم من موضّحات علاقات التواصل الذي يكون تبعا لمستلزمات النّظام بهذا الشكل:

ثانيا ـ <u>مفهوم التواصل* و حدود تناوله:</u>

(1) رشيد بن مالك. قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، عربي ـ إنجليزي ـ فرنسي. دار الحكمة. فيفري 2000. ص: 221.

(2) أوزوالد ديكرو جان ماري سشايفر. القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. تر: منذر عياشي. المركز الثقافي العربي الرباط. ط2. 2003 ص: 49.

* تعددت استخدامات هذا المصطلح عند اللّسانيين العرب المحدثين، فكانت تارة تستخدمه إبلاغا و تارة أخرى اتصالا و تواصلا و إخبارا، لكننا في هذا المستوى من البحث لن نتوقف عند استخدامات المصطلح بقدر ما سنحدد مفهومه عند واضعيه بشكل عام فقط، لأننا نهدف بالأساس إلى تبيين قيمة التواصل السيميائي قبل تشكل سيمياء التواصل، حيث سيكون الطّرح خاصا بالمفهوم العام لا طرائق ترجمة المصطلح، إذ يقول رايص نور الدين بعد أن عرض ترجمات هذا المصطلح في عدة كتب لسانية عربية، أنه بإمكاننا أن نستنتج ما يلي: " أن المصطلحات التي ترجم إليها هي بالترتيب و حسب استعمالها كالآتي: "التواصل" و يأتي في قمة الترجمات من حيث الاستعمال، "الاتصال"؛ يليه في الرتبة و الاستعمال ثم " التوصيل"فـ " الإيصال، فـ " الإبلاغ"، نلاحظ أن

1 ـ معنى التواصل في المعجم العام:

ورد في لسان العرب أنّ " الوصل ضد الهجران، و التواصل ضد التصارم، و في الحديث: من أراد أن يطول عمره فليصل رحمه"[1]، أي أنّ التواصل إيصال ووصل لما ينقطع، إذ وصل بمعنى:" اتصل... و التواصل ضد التصارم، و وصله توصيلا؛ إذا أكثر من الوصل"[2]، بمعنى كما يضيف الفيروزأبادي :" وصل والوُصلة بالضم الاتصال، و كل ما اتصل بشيء فما بينهما وُصلة"[3]، أي أنّه العلاقة التي لا تهدف إلى الفصل بقدر ما تسعى إلى تحقيق العلاقات فيما بين العناصر مهما كانت تلك العناصر؛ يقول نور الدين رايص:" أفضل أن تترجم كلمة (Communication) بـ التواصل لأنّ فيها " تفاعلا، و هذه الصيغة التي قال عنها تمام حسان:" و قد يزاد الثلاثي بواسطة لواصق و زوائد تدل على معان صرفية معينة منها التاء قبل الفاء مع الألف بعدها مثل "تباعد" و معناها الغالب المطاوعة والمشاركة...إلخ" فـ" تواصل إذن تدل على المطاوعة و المشاركة لأن كل ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب، و معلوم أن هذا الفعل ينشق منه مصدره لصيغة " تواصل"؛ حيث يشارك المرسل و المستقبل في هذه العملية..."[4]، و هو ما نلاحظه في تحديد القدامى للتوصيل والاتصال من الناحية اللغوية.

2 ـ مفهوم التواصل في المعجم الفلسفي:

ينطوي التواصل كما ورد في قاموس اللّغة الفلسفية Dictionnaire de la langue philosophique على " فعل التواصل و التعريف بالشيء، و بالحديث عن أشياء، فإن التواصل ما يسمح بالحصول على علاقات، أو بالذهاب من مكان إلى آخر، أو تحقيق تواصل (اتصال) بين حجرتين (بواسطة باب)، أو (عن طريق

استعمال " التواصل" و الاتصال" هو الشائع في المشرق العربي و مغربه". لمزيد من التوضيح أنظر: رايص نور الدين. نظرية التواصل و اللّسانيات الحديثة. مطبعة: سايس فاس المغرب. ط1. 2007. ص:20.

(1) لسان العرب. ج11. ص: 870.

(2) وهو المعنى ذاته بالتعبير عينه الذي يورده الرازي في مختار الصحاح. ص: 316.

(3) القاموس المحيط. ج: 4. ص: 66.

(4) نظرية التواصل و اللسانيات الحديثة. ص: 20، 21.

سكة حديد. طائرة...)، أو الاتصالات البريدية، الهاتفية ... أمّا فيما يخص الحديث عن الأشخاص؛ فالتواصل: بالمعنى المجرد فعل إيصال شيء لشخص ما، إيصال معلومة جديدة، مستنـ ـد...، أما علم النفس فيعرف التواصل بأنّه؛ الحال التي يظهر فيها رفع الحواجز و التي تفصل بين الضمائر، إذ على المتكلّم أن يخلق إيصالا بينه وبين المستمعين فكلامه إذا إيصالي، لأنّ التواصل بهذا المفهوم مشاركة (Communion)[1]. و ما المشاركة إلاّ الوجه الثاني للطبيعة الاجتماعية التي تخضع لها العلامات اللّغوية و غير اللّغوية في عملية التواصل، و التي تعكس بدورها قيمة ما يصل الآخر من أخبار جديدة على اختلاف وسائل الإيصال.

من خلال هذه المفاهيم التي عرضها بول فولكيه وريمون سان جون، نلاحظ أنّ التواصل متعدد الجوانب كمفهوم مجرد و كمفهوم نفسي، لكنّ الأظْهرَ في التعدد أنّ أطرافا ضرورية لحدوثه أقلّها: متكلّم ومستمع/ باث ومبثوث له... أضف إلى هذا أنّ كلمة التواصل قد تتبوأ مقعديةَ علمٍ مستحدثٍ شأنُها شأنَ عدة كلمات مثل: "سيبرينطيقا" Cybernétique، معلوماتية Informatique، بنية Structure...حسب جورج مونان (Georges Mounin)، إذ يقول:" كلمة تواصل هي إذًا كلمة من هذه الكلمات، اللّسانيون لا يدّعون أنّ هذه الكلمة أو المفهوم الذي ارتبط بها هي بالمقابل من ملكهم الخاص (Leur propriété réservée)، لأنّ هذا المفهوم هو مفهوم مركزي في اللّسانيات البنيوية خاصة عندما تكون وظيفية كذلك (Fonctionnelle) [2]، و لأن " اللسانيين وضعوا الوظيفة الأساسية للّغة على أنها وظيفة التواصل فقد أدركوا قيمة المفهوم"

(C'est parce qu'ils posent que la fonction de base du langage est sa fonction de communication que les linguistes ont pris conscience de l'importance du concept) .[3]

(1) Dictionnaire de la langue philosophique. p: 104

(2) Georges Mounin. Linguistique et philisophie. PUF. Paris. 1975. P :15-16.

(3) Ibid. p:16.

كلمة بهذه الحمولة وظيفيا؛ تستدعي الاهتمام ليس فقط من قبل اللّسانيين كما حدّد ذلك مونان، بل أيضا تفترض بعدا فلسفيا خاصا بها، و إثباتا لوجود مفهومي خاص في مصاف جملة الكلمات التي لاحظ مونان دائما أنها بارزة في سيرورة العلم و صيرورته، و بهذا يكون لكلمة التواصل حق و مشروعية التواجد تماما كمشروعية تواجد مصطلح السيبرنيطيقا و غيرها من المصطلحات العلمية ـ على اختلاف الحقول المعرفيـة ـ، لأنّ مفهوم التواصل ليس حكرا على التحديد اللّساني، و لن يكون كذلك ما دامت الحدود الإيصالية ذاتها تتجاوز هذا المعطى إلى مستلزمات المتلاغين و غير المتلاغين، لأنّه محور للتفكير الإنساني و أساس للسلوكات غير الإنسانية على السواء.

يقول أرمان و ميشال ما تلار في: تاريخ نظريات الاتصال : " يعتبر الاتصال من العلوم القليلة التي تتكثف وتتقاطع فيها مجموعة من العلوم، إذ يعتبر علما ملتقى للكثير من التخصصات العلمية(Interdixiplinarity)، فقد أثارت سيرورات الاتصال اهتمام الكثير من العلوم المتنوعة، ابتداء بالفلسفة والتاريخ والجغرافيا، وعلم النفس، والسوسيولوجيا، والإثنولوجيا، مرورا بالعلوم السياسية وعلم الأحياء، وصولاً إلى السيبرنيطيقا، التحكم الآلي، والعلوم الإدراكية" (1)، فنحن بهذا الشكل أمام تجلٍ خاصٍ لطرح علمي يخص الاتصال؛ أي مدى ارتكازه على مشروعية العلم.

كما يواصل الدارسان الشرح (أرمان وميشال ماتلار) فـ" قد شكّل هذا الحضور للتخصصات الأخرى داخل الاتصال و هو يؤسس لحقله المعرفي الخاص داخل فضاء العلوم الاجتماعية؛ أحد المداخل الأساسية للتساؤل عن شرعيته العلمية كعلم قائم بذاته "(2)، حيث نستطيع تقويض المعنى الخاص بهذا الدال" الاتصال"،

---

(1) أرمان و ميشال ماتلار. تاريخ نظريات الاتصال. تر: نصر الدين لعياضي. الصادق رابح. المنظمة العربية للترجمة. ط1. بيروت. تشرين الأول (أكتوبر) 2005. ص: 19.

(2) المرجع نفسه. ص: ن.

وجعله يقارب انزواءً علميا ليس على سبيل السرد النظري لتطور مادته العلمية، إنّما بضبط تجلياته المفهومية على سبيل الحصر المعرفي.

لقد طرح هذان الدارسان إشكالية تحديد مفهوم الاتصال إلى جانب إشكاليات تحديد مفهوم نظرية الاتصال، أمّا الأبرز في كلّ هذا فهو صعوبة تحديد اتجاه أو مدرسة لهذا المجال المعرفي الشائك، إذ أكدّ أرمان وميشال ما تلار أنّ مصطلحا مماثلا " مدرسة الاتصال" يتضمن الكثير من الوهم، فالكثير من المدارس التي تتناول هذه النظرية تنطوي تحتها مجموعة من الرؤى و المنهجيات المعرفية التي تفتقر إلى المقاربة الموحدة، بحيث تبدو مسميات شكلية ليس أكثر، إضافة إلى ذلك فإنّ الكتابات عن الاتصال عادة ما تضفي عليه نوعا من التسجيل يرتفع به إلى مقام النظرية العامة "[1]، هنا بالذات لابد من توجيه الحدود في تناول هذه المسألة لأنّ الحدود المفهومية هي بمثابة العنصر التقليصي للمتاهة الهرمسية؛ أي مدى استقلالية التواصل الذي نحن بصدد تناوله.

يقول مانفريد فرانك في كتابه "حدود التواصل": "يستقل مبحث التواصل بخصائص تميزه عن المباحث المتاخمة، فهو يشترط وجود حوار قائم بين شخصين موجودين بالفعل و يعرف أحدهما بوجود الآخر، بهذا المعنى نميّز مبحث التواصل عن مباحث التلقي، والنقد، وتحليل الخطاب، لأنّ هذه المباحث لا تشترط وجود صلة بين أفراد موجودين بالفعل و يعرف بعضهم بعضا، كما نميّز مباحث التواصل الفلسفية المتاخمة، كمباحث الأخلاق، والقيم، ونظرية الفعل"[2]، فالوجود الواقعي والفعلي هو ما يفرض توجها علميا و عمليا للتواصل الحقيقي، و ذلك بتواجد عناصر الاتصال الحقيقية، و التي تتحقق بموجبها صلات الأفراد فيما بينهم كما تثبت حدود التواصل الفعلي، لأنّ مسألة الإيصال هي تحققٌ للإبلاغ، أي إبلاغ الطرف الآخر؛ وهي نوع من التواصل الفعلي بمعنى الارتباط وتحقق الوصول بين

(1) المرجع السابق. ص:21.

(2) مانفريد فرانك. حدود التواصل، الإجماع و التنازع بين هابرماس و ليوتار. تر و تع: عز العرب الحكيم بناني. أفريقيا الشرق. بيروت. 2003. ص: 5،6.

الشخصين أي استمرارية (Continuité)، وبموجب كلّ هذا يتحقق الاتصال(Communication)، علما أنّ معظم الدّارسين يقابلون الاتصال والتواصل بـ: (Communication)، لأن الاستمرارية هي جزء من التبليغ التام للرسائل المختلفة، حيث يحدد عمر مهيبل ذلك قائلا: " التواصل مصطلح يقابله المصطلح الأجنبي (Continuité)، و هو يعني الاستمرارية، و يتضمن مفهوما آخر يتلامس معه و هو مفهوم الاتصال (Communication)، وبمقدار ما هي فقيرة مضمونا إلاّ ممّا يتصوره صاحبها، فإنّها موضع أشكلة من حيث الدلالة اللّغوية، إذ أنّ هناك مفاهيم متعددة تتلامس معه و لا تنفصل عنه إلا بمقدار نسبته إليه، و الشيء ذاته بالنسبة لمصطلح اللاتواصل (Discontinuité)، و الذي يعني الانقطاع و الانفصال معا"(1)، حيث تصادفنا إمكانات كثيرة للترجمة، لأنّنا بالفعل لا نحسن التفريق بين التواصل والاتصال إذا حدث إبلاغ في عملية نقل الخبر، لأنّ المشاركة تواصل واتصال، وقولنا بالانقطاع ليس بالضرورة انفصالا تاما، لذلك فالحدود ضيقة بين اللاتواصل و اللااتصال من الناحية التطبيقية، فقد يكون هناك اتصال دون تواصل في الموضوع، لكنّ الاتصال قد تمّ و التواصل حدث دون أن يكتمل الموضوع، لأنّ الصورة تظل بحدود رفيعة جدا لا تسمح بالتدقيق الفعلي للمصطلح إلاّ بالتواصل أو الاتصال و *مقاربتها بـ:(Communication)، فالإشكال لا يمس الترجمة فقط بل التعريب و الاشتقاق و كيفية إدخال المصطلح لغةً ثانيةً، و هي ما يُعرف بمشكلات المصطلح ضمن علم المصطلح (La terminologie).

مصطلحُ التواصل إذا هو مصطلحٌ موغلٌ في المفاهيم الفلسفية*، و هو ما قد يثير استفساراتنا كما يشرح ذلك عمر مهيبل قائلا: " قد يتساءل القارئ و هو سؤال

(1) عمر مهيبل. إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة. منشورات الاختلاف. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب. بيروت لبنان. ط1. 2005. ص: 15.

* هو علم حديث من علوم المفردات يُعنى بالمصطلح و طرائق إدخاله من لغة إلى لغة أخرى، كما تقوم عليه عدة مؤسسات مثل: البنك السعودي الآلي (باسم)، (مجمع اللّغة العربية)...

* نقصد بـ: (عند علماء الفلسفة): العلماءَ المعاصرين منهم خاصةً، لأنّ تناولنا للقدامى سيكون في الفصل الأول من هذا البحث كإطار عام لرؤية بورس و الجاحظ، و لن نوغل في آراء المحدثين لأنّ تشكّل النظرية كان عند اللاحقين من الأمريكان بعد بورس، و لهذا سنحاول إبراز الأصول الأولى عنده و كيف ستكون نظرية

منطقي؛ ما جدوى دراسة مفهوم يبحث عن التواصل و ما يقابله من لا تواصل في تاريخ الفلسفة و نحن نرى في نهاية القرن العشرين أنّ خيط الفلسفة السحري أو حجر الفلسفة (pierre philosophique) لم ينقطع حبل وصاله منذ أنّ بدأ فعل التفلسف في الظهور انطلاقا من الحضارات الشرقية القديمة حتى بلغ أوجه المنظم في الحضارة اليونانية "(1)، لأن الاهتمام بالتواصل كفكرة ليسّه الاهتمام بالنظرية القائمة بذاتها؛ أي اكتسابه لاسم العلم و خضوعه للمنهجية المعرفية و الإطار العلمي الخاص، فما معنى هذا ؟

إنّ تناولنا لمفهوم التواصل لا يعني تتبعه الفلسفي تاريخيا، بل تقويض معناه العام فيما يخدم مسار ما قبل النظرية*، لأنّ اهتماما بالنظرية هو جانب من تحديد الإشكالية، فما نريد تأطيره هو تواصل متعلق بالعلامة اللّغوية، وهنا بالذات يتوجه الاعتقاد صوب تشكلّ دلائلي تواصلي خاص يستوجب منّا تجاوز التجريد العام، والأخذ بالمفهوم التدقيقي لهذا الاشتمال عبر مايلي:

3 ـ في المعجم اللّساني و السيميائي و في علم الاتصال*:

في اللّسانيات كما جاء في المعجم الموحد:" التواصل هو تبادل الكلام بين متكلم ينتج ألفاظا موجهة لمتكلم آخر يقوم بدور المخاطب المستمع"(1)، و من المعاجم

لاحقا، ومن العلماء الفلاسفة نذكر هايدغر ميشال فوكو هابرماز... فهم الفلاسفة الذين تناولهم عمر مهيبل بالتحليل في كتابه (إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة)، كما يمكنك الرجوع إلى المراجع التالية: كارل أوتو آبل التفكير مع هابرماز ضد هابرماز تر: مهيبل منشورات الاختلاف ط1. 2005، و مانفريد فرانك في حدود التواصل. لذاك اكتفيا بالمفاهيم العامة في هذا المستوى.

(1) المرجع السابق. ص: 27.

* نقصد بما قبل النظرية؛ الإرهاصات التي سبقت نظرية التواصل الرياضية سنة 1948، و التي لا يمكن التحدث عنها في مرحلة بورس أو الجاحظ على السواء.

* إجرائيا داخل هذا العنصر لن يكون هناك مسافات فاصلة بين المفاهيم المختلفة بين علم العلامات و علم اللسان و علم الاتصال، لأن أعلام اللسانيات يشرحون هذا المفهوم عند السيبرنيطيقيين و السيميولوجيين كذلك، لكن منطقيا لا يحق لنا ذلك لأن كلا من العلمين الأولين هما علمان سابقان عن علم الاتصال، تأسسا قبل عام 1948. لذاك أدرجنا هذا العنصر بترتيبه المنطقي رغم ما يصادفنا داخل المعاجم من تحديدات تدمج فيها هذه الحدود للحاجة العلمية.

المتخصصة في الربط بين هذه التوجهات أي الربط بين المصطلحات و علاقتها بالسيمياء: (Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage)، ونجد فيه: الاهتمام بالتواصل و تطوراته إلى جانب النشاط اللّغوي اللّساني العام الذي تمخضت عنه مبادئ السيميولوجيا عموما، أي ظهوره كمفهوم " بالموازاة مع نظرية المعلومات (La théorie de l'information)، و بصلة وثيقة معها تطور مخطط للتواصل اللّساني، و الذي يبقي مرتبطًا بمنظور إوالي (قائل بالآلية، إلى حدّ كبير) رغم أنّ وجهة نظره تريد احترام التبادلات الفعلية ما بين الشخوص (Intersubjectifs)"[2]، لأنّ القول بالنظرية هو قول باتجاهات متعددة لآراء العلماء سواء النفسانيين أم الوظيفيين(كارل بوهلر/ جاكوبسون/ مارتينيه)[3]، أو السيبرنيطيقين، فلقد أورد شانون(Shannon) في مقدمة كتابه A mathematical theory of communication) عام1948: أن "المشكل الأساسي للتواصل هو إعادة الإنتاج بنقطة واحدة، تماما أو تقريبا حينما ترسل رسالة إلى نقطة أخرى، فالرسائل غالبا ما تحمل معنى "[4]، و بعد سنة من هذا التحديد أي عام 1949 قدم شانون مع زميله ويفر(weaver) تحديدا مشتركا للتواصل مفاده أنّ" كلمة التواصل سوف تستخدم هنا ضمن معنى غاية في الاتساع، لتشمل كل الإجراءات التي قد تؤثر على اعتبارها واحدة أخرى (كلمة أخرى)، و هنا بالطبع لا تشمل الكلمة المكتوبة والشفوية فقط، و لكن أيضا الموسيقى، و الفنون المصورة، و المسرح و الباليه، وفي الواقع تشمل كل سلوك الإنسان. في بعض الوصلات قد يكون من المستحسن استخدام تعريف ما يزال أوسع للاتصالات، و احدّ من شأنه أن يشمل إجراءات

(1) أما الاتصال فقد شرحه أصحاب المعجم نفسه بأنّه "حسب المنظرين و اللسانيين هو نقل معلومة من نقطة إلى أخرى (مكان أو شخص) بواسطة إرسالية لها شكل معين". أنظر: المعجم الموحد لمصطلحات اللّسانيات (إنجليزي ـ فرنسي ـ عربي). مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. سلسلة المعاجم الموحدة. 2002. ص:32. وانظر كذلك: أوزوالد ديكرو جان ماري سشايفر. القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. تر: منذر عياشي. ص: 49. 50. 51. 52.

(2) Sémiotique. Dictionnaire résonné de la théorie du langage. P : 45.

(3) Ibid. mp

(4) C E Shannon. A mathematical theory of communication. Reprinted with corrections from the Bell system technical journal.Vol 27. 1948. P : 1. (introduction).

الوسائل الآلية..."[1]، فتتبع المعلومة و دلالتها لم يتجاوز التفكير البنيوي إلى الوظيفية و حسب، بل اقترن الجانب الدلالي بالفكر الهندسي في السيبرنيطيقا أيضا، لذلك نجدها في اهتمامات ميلكا إفيتش (اتجاهات البحث اللساني)؛ بوصفها نظريةً للمعلومات، حيث: " تُعنى بالبحوث العلمية التي تُلقي الضوء على العمليات ببث المعلومات واستقبالها، و يشمل ذلك كلّ الأمور التي تتكيف تبعا لها هذه العمليات "[2]، لأنّ هذه النظرية هي الأرضية التي استفاد منها اللّسانيون و طوّروا فكرتها الهندسية إلى ما يخدم الاهتمام اللّغوي من جانب الرياضيات.

نلاحظ إذن أنّ حاجة التواصل للّغة أمر لا نقاش فيه، و حاجة اللّغة لمجالات غير لغوية أمرٌ خدمت به السيمياء اللّسانيات، أمّا توسع السيمياء فلابد أن توضحه اقتراناتها بالتواصل، إذ يقول إيريك بويسنس" يمكن تعريف السيميولوجيا بأنّها دراسة الإجراءات التواصلية؛ أي الوسائل المستعملة للتأثير في الآخر والمنظور إليها بهذه الصفة من طرف من نريد التأثير فيه، عندما نطبق هذا التعريف على اللّسانيات فإنّه يبرز وجهة النظر السوسيولوجية التي نتبناها هنا: لا يتعلق الأمر بدراسة الكلام بصفته تجليا مباشرا للمتكلّم أي في جانبه الفردي، بل بصفته ظاهرة اجتماعية، لنتأمل الآلية اللّغوية على وجه الخصوص من بعدما نعلم الكلام للأطفال ينبغي أن نعلمهم السكوت لشدة ارتباط الكلام بالفكر..."[3]، لأنّ اقتران السيمياء بالتواصل هو من القبيل ذاته الذي تقترن بموجبه اللّغة في مفهومها بالنّظام(عند سوسير)، فمسألة النّظام هي خدمة للتواصل، و العلامات اللّغوية و غير اللّغوية هي تواصل بالأساس، و اللّغة جزء من أجزاء الإيصال التي لا تعمل بمفردها بل تحتاج إلى ما هو غير لغوي، أي الارتباط الفعلي بين التواصل و السيمياء واللّسانيات (تواصل سيميولساني) (Communication sémio- linguistique)، فلقد رأينا كيف

---

(1) Shannon and Weaver. The mathematical theory of communication. The university of Illinois. PRESS. URBANA. 1964. P :3.

(2) ميلكا إفيتش. اتجاهات البحث اللساني. تر:سعد عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد. المجلس الأعلى للثقافة ط1. 2000. ص: 423.

(3) إيريك بويسنس. السيميولوجيا و التواصل. تر وتق : جواد بنيس. مجموعة البحث في البلاغة والأسلوبية . ط1. 2005 ص: 14. و هي ترجمة عن كتابه: (l'articulation la communication et linguistique).

عمل النّظام في قوانين اللّغة منذ سوسير، فربط السيميولوجيا باللّسانيات، و كما يقول حنون مبارك: " هو الذي أتاح لسوسير إمكانية إسناد موقع إلى اللّسانيات ضمن العلوم... ويعود ذلك إلى أن اللسان هو القادر على توضيح طبيعة المسألة السيميولوجية وتقريبها إلى الإفهام"(1)، وهي مسألة يعلّق عليها جاكوسبون (Jackobson) بقوله: " لقد دوّن ابتداءً زميلُ سوسير من جنيف نافيل (A. Neville) نسخةً ذات فائدة كبيرة من آراء سوسير بصدد مسار السيمياء المستقبلي، إذ يقول نافيل: " يصرّ السيد فردنان دي سوسير على أهمية علم عام جدا يدعوه السيميولوجيا، وهو العلم الذي سيكون موضوعه قوانين خلق وتحول العلامات ومعانيها، فالسيميولوجيا هي: جزء أساسي من علم الاجتماع [مادامت الحياة الاجتماعية كما يعلّق نافيل لا يمكن تصورها من دون وجود علامات تواصلية]، وبما أنّ نظام العلامة الأهم للسيميولوجيا هو اللّغة الإنسانية الاصطلاحية؛ فإنّ الشكل المتقدم للسيميولوجيا هو اللّسانيات أو علم قوانين حياة اللّغة، فاللّسانيات هي أو أنّها في الأقل تميل لأن تصبح علم القوانين باطّراد "(2). لكن رغم ذلك تبقى السيمياء العلم الأوسع لعلامات اللغة و غيرها.

يعتبر هذا الرأي رأيا جامعا لرابطة التلاحم (Cohérence) بين أقطاب هذا الطّرح، و رغم هذا الطّرح الجامع للرابط الواقعي بين العلامة و اللّغة و التواصل بموجب النظام، لا يمكننا من الناحية المنطقية الفصل بين أجزائه و إبعاد النّظام عنه؛ لكونه الموجّه الفعلي للقوانين التي تضبط علمية العلاقة بين الأجزاء، و رغم كون السيميولوجيا السوسيرية متجاوزة زمنيا الطّرح الذي نحن بصدد التأسيس له في مدونتنا؛ نحس بالرابط المعرفي الذي يوجّه سوسير بموجبه كلّ المسألة و لو من الناحية النظرية، علما أن التواصل اللّغوي و غير اللّغوي قد برز بشكل جلي عند القدامى و لو بطريقة غير مطابقة لآراء المحدثين، لأن القدامى كذلك كانت لهم

(1) حنون مبارك. مدخل إلى لسانيات سوسير. دار توبقال للنشر. المغرب. ط1. 1987. ص: 31. بتصرف.

(2) رومان ياكوبسون. الاتجاهات الأساسية في علم اللّغة. تر: علي حاكم صالح و حسن ناظم. المركز الثقافي العربي ط1. 2002 ص: 49.

إشارات لما يمكن أن يحققه الدليل على اختلاف أشكاله التواصلية ـ و لو بطرائقهم الخاصة ـ .

لقد ظهر مصطلح سيمياء* في العديد من المدونات لكنّ العلم في حدّ ذاته وتجلّيه في شكل نظرية لا يختلف حوله اثنان من أنّه قد ظهر مع بورس الأمريكي بمصطلح " السيميوطيقا " (Sémiotique)، و عند سوسير بمصطلح السيميولوجيا، فمن الممكن أن: " نتصور علما يدرس حياة الدلائل في صلب الحياة الاجتماعية، وقد يكون قسما من علم النفس الاجتماعي، و بالتالي قسما من علم النفس العام، و نقترح تسميته بـ: (Sémiologie) أي علم الدلائل، وهي كلمة مشتقة من اليونانية (sémeîon) بمعنى دليل، و لعلّه سيمكننا من أن نعرف مم تتكون الدلائل و القوانين التي تسيرها، و لما كان هذا العلم غير موجود بعد فإنه لا يمكن أن نتنبأ بما سيكون " [(1)]. يحتم الدليل في اللّغة في مجال السيمياء رؤية غير لغوية للأدلة الأخرى، فالسيمياء بتجاوزها للسانيات لا تجعل الأدلة حكرا على الجانب اللّغوي، و مهما كان الحيز واسعا في التموضع داخل التواصل، علينا أن نشير في هذا الصدد إلى أن تنبؤ سوسير لم يكن التأسيس الأول للسيمياء، بل إن الأبحاث المعاصرة حول العلامة كما يقول جيرار دولودال تصدر: " من منبعين اثنين هما: شارل س. بيرس (1839. 1914) الذي هو الأصل في التيار السيميوطيقي، و فردنان دو سوسير (1857 – 1913) الذي هو الأصل في التيار السيميولوجي " [(2)]، و بإجراء عملية حسابية

---

* نقصـد بواضـعي المصطلـح جون لوك فـي (Doctrine of signes) دي سـوتوماس (De.Sao.Tomas) و (Philosophie of language) بوصف مدونته لـ (Hoene Wronski). لمزيد من التوضيح أنظر: المرجع نفسه. ص: 48. <u>مع ملاحظة هامة مفادها</u>: أننا في بحثنا هذا نلتزم ما ورد في النصوص التي نعتمدها في المرجعية الخاصة بالبحث كمّا عربت أو ترجمت مصطلح Sémiotique أو Sémiologie ، لذلك قد نظهر في مرات كثيرة تعددا في الاستخدام علما أن مستوى بحثنا يتطلب المصطلح الأول أثناء إيرادنا لآراء بورس السابقة عن آراء سوسير. و رغم ذلك آثرنا استخدام لفظ السيمياء عموما تفاديا للاضطرابات في استخدام المصطلح.

(1) فرديناند دي سوسير. دروس في الألسنية العامة. تعريب: صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة. ص: 37.

(2) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 41.

بسيطة نلاحظ الأسبقية الفعلية لبورس عن سوسير، فلما كان بورس في سن 28 سنة كتب نصوصه الابتدائية و في المقابل لم يكن سوسير قد تجاوز 9 سنوات من عمره، فلا يعقل أن يكون قد بدأ التنبؤ بالسيميولوجيا.

هذا إذًا عن التبلور الفعلي لمصطلح السيمياء حديثا، المصطلح الذي نشأ أول ما نشأ عند الأطباء قبل الفلاسفة، إذ يقول جالينوس: " ثم إنّ أصحاب الرأي والقياس يأخذون من تلك الأعراض دلائل على السبب، و يستخرجون من علم السبب العلاج والمداواة "(1)، فمن بوادر المرض و ملامح الشخص فيه؛ تظهر الدلائل عليه كسبب فيه، و بموجبها يعرف المرض، فهي الظواهر المساعدة على فهم معنى المرض و الظاهرة التي أنتجته كما يشرح جالينوس: " إنّ معنى قولي " ظاهرة " إنّما هو أن يستدل عليها بعلامات"(2)، ومن هنا يمكننا القول: إنّ الأعراض هي دوال بتعبير سوسير حديثا؛ أي العنصر الأول من الدليل سواء أكان دليلا لغويا أم غير ذلك، فالدليل غير اللّغوي يمكن أن يكون لغويا إذا عبّرنا عنه بالقول مثلا، فأعراض المرض هي إذن بمثابة الدوال التي ستحيل إلى مدلولات بعينها، و هي المرض ذاته بملامحه أو الداء، و فهم الدليل طريق لمعرفة الأدواء، و بالتالي فما يظهر من أعراض يستدل عليه بالعلامات، أي ما يمكن أن يطلق عليه اسم: الأعراضية؛ أي السيميولوجيا أو علم الأعراض(3)، و الذي يعتبر من أولى الدروس في السيمياء، و لنا أن نقارب التواصل بالعلامات بين المريض و الطبيب من خلال سؤال الطبيب لمريضه عما يشكو منه، فعن طريق اللّغة و الأعراض يهتدي الطبيب إلى المرض، و يجد مدلولا للدال الذي يواجهه، فظاهرة التواصل هذه تربط اللّغوي

(1) جالينوس. كتاب جالينوس في فرق الطب للمتعلمين. نقل أبي زيد حنين بن إسحاق العبادي المتطبب. تحق وتع: محمد سليم سالم. الهيئة المصرية للكتاب ط1. 1978. ص: 29.

(2) المصدر نفسه. ص: 75.

(3) يرى رولان بارث أن فروقات كثيرة توجد بين الاتجاه السيميولوجي الطبي و غير الطبي، و ذلك انطلاقا من الأعراض و الأدلة و حتى المصطلح المستخدم في هذا المجال... لمزيد من التوضيح أنظر: رولان بارث. المغامرة السيميولوجية. تر. عبد الرحيم حزيل. تيتنبل للطباعة و النشر. مراكش. 1992. عنصر(السيميولوجيا و الطب). من ص: 65، إلى ص: 78.

بغير اللّغوي، كما تجعل الطبيب ذاته إذا مرض بحاجة لفهم مرضه من قبل طبيب آخر.

نفهم مما سبق أن علامةً ما؛ هي اشتمال لمعنى من خلال معبّر عنه، و إذا كان عند جالينوس عرضا من الأعراض ـ مهما كانت طبيعته ـ فهو عند أرسطو " جزءٌ من مُشكّلات تعريف الخطابة (الاحتمال، و العلامة، و المثل)، فالخطابة رسالة لغوية يندمج فيها اللّساني بغير اللّساني، إذ يقول: " و قد يُؤتى بالتفكيرات من الصادقات و من الدلائل كي تكون لا محالة كلّ واحدة من هاتين هي واحدة من تينك... فالدلائل: منها ما هو بمنزلة الجزء من الكلّ، و ما كان من هذا النّحو اضطراريا فهو دلالة، و ما كان منه غير اضطراري فليس بمسمى كالفصل من الفصول، وقد أعني بالاضطرارية تلك التي تكون منها السلوجسمات*، وما كان من الدلائل هكذا فهو دلالة " [1]، فلقد استخدم أرسطو لفظتي الدلالة والدلائل، وهو بهذا الشكل يجعل الأولى غير مساوية للثانية، وإلاّ لكانا باللّفظ نفسه، فهذه الدلالة تمس الدلائل في لغة الخطاب المكتوب أو الشفهي، كما تمس الدلالة فيما هو غير لغوي.

يوجد إلى جانب العلامة عند أرسطو في الدلائل مفهوم الأيقوس إذ يقول: " وأمّا الأيقوس و العلامة هي مقدمة محمودة: لأن الكائن وغير الكائن على الأكثر والموجود وغير /0/ الموجود هو أيقوس مثل: الحساد يبغضون و المحبون يحبون، وأمّا العلامة فهي مقدمة برهانية أمّا اضطرارية و أمّا محمودة: لأنّ الذي بوجوده يوجد الشيء، أو الذي بكونه يكون الشيء فهو علامة لكون الشيء، أو لوجوده " [2]، أي أنّ درسا في الدلائل على ما يذهب إليه أرسطو يقتضي التمييز بين ما يكون موضوعا عاما مباشرا (أيقوسا)، و بين ما يكون علامة تحيل إلى موضوع من

* سلوجسمات (syllogismes) : المقايسات (يعني أرسطو هنا المقايسة بين العلامات في الدلالة).

(1) أرسطو طاليس. الخطابة (الترجمة العربية القديمة). تحق وتعق. عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية 1959. ص: 14.

(2) أرسطو طاليس. منطق أرسطو. ج1. تحقق و تق: عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات الكويت. دار القلم. بيروت لبنان. ط1. 1980. ص: 313.

الموضوعات من خلال توجه من التوجهات، لأنّ العلامة حسب ما ذهب إليه هي ثلاثة أنواع: " إذ يقول : والعلامة توجد على ثلاث جهات مثلما توجد الواسطة في الأشكال، لأنّها أمّا أن تكون في الشكل الأول، وأمّا في الثاني، وأمّا في الثالث؛ مثل أن يبين أن المرأة ولدت من قبل أنّ لها لبنا، فبيان ذلك يكون في الشكل الأول، لأنّ الواسطة هي أنّ لها لبنا، فلتكن (أ) والدة، و (ب) وجود اللّبن لها، و(ح) امرأة، وأمّا أن الحكماء ذوو فضائل لأنّ بطيقوس ذو فضائل، فإنّه يكون في الشكل الثالث، فلتكن(أ) ذوي فضائل و(ب)حكماء و (ح) بطيقوس، فهو صدق أن يقال (أ و ب على (ح)، غير أنّ الواحدة لا تُقال لشأنها أو لكذبها، و أمّا الأخرى فتقال، و أمّا أنّ المرأة قد ولدت لأنّها صفراء فيتبيّن في الشكل الثاني، فلأنه تلحق التي ولدت صفرة ".[1]

لقد أبرز أرسطو أن موضوع الدلائل علامات و أيقوسات تعمل كلّها بموجب المقايسة المنطقية، فما يكون لعلامة ليس بالضرورة منطبقا على علامة أخرى من خلال ما قدّمه من أمثلة لذلك قرنها بالصادقات منها، و الذي يوجهها هو المنطق لأنّ : " الصدق قد يوجد في جميع العلامات" [2]، و ليس في جميعها على الإطلاق، لذلك " فالمسمى من هذه العلامات بالحقيقة علامة ما كان من الأطراف " [3]، أي ما كان متوفرا على الصدق لا على الكذب، و بهذا الشكل يمكن اعتبار الدّرس الثلاثي الدلالي بهذا المضمون درسا أرسطيا دون منازع في مجال السميوطيقا على الإطلاق (الدلائل).

في الاتجاه نفسه تقريبا نجد ابن سينا يركّز على علاقة الألفاظ بالمعاني في إطارها المنطقي، لأنّ صورةَ الدلالة مهما تعددت لابد أن تلحق التصديق بالمنطقية : " و لأنّ بين اللفظ و المعنى علاقة ما و ربما أثرت أحوال في اللفظ في أحوال

---

(1) المصدر السابق. ص: 313. 314.

(2) المصدر نفسه. ص: 315.

(3) إبن سينا أبو علي. الإشارات والتنبيهات. مع شرح نصر الدين الطوسي تحق: سليمان دينا. ق (1) دار المعارف 1983. ص: 131.

المعنى، فلذلك يلزم المنطقي أيضا أن يراعى جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم إلاّ فيما يقل "[1]، و كأننا أمام مواصلة لفكرة أرسطو بكلّ ملامحها في تكتل اللّفظ بدلالته:" لأنّ المجهول بإزاء المعلوم، فكما أنّ الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث، وقد يعلم تصور معه تصديق مثل علمنا أنّ كلّ مثلث، فإن زواياه مساوية لقائمتين، كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور، فلا يتصور معناه إلى أن يتعرف مثل [ذي الاسمين] و [المنفصل] وغيرهما، و قد يجهل من جهة التصديق إلى أن يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها " [2]، فالدلالةُ عند ابن سينا شبيهةٌ بالدلالة عند أرسطو، ورغم كونه في هذا النّص لا يحدد الدلائل بشكل دقيق فإنّ موضوع المعنى منقاد في المجال عينه دون لبس مع علم الدلالة (Semantique).

فابن سينا من العلماء العرب الذين انتبهوا إلى الدال و المدلول و فصّلوا القول فيه بعد الجاحظ، و هو ما يعكسه اهتمامه بالأحرف النورانية*إذْ يقول: " في الدلالة على كيفية دلالة الحروف عليها: من الضرورة أنّه إذا أريد الدلالة على هذه المعاني بما هو ذوات من الحروف أن يكون الأول منها في الترتيب القديم و هو ترتيب أبجد هوز دالا على الأول ما يتلوه على ما يتلوه، وأن يكون الدال على هذه المعاني بما هو ذات من الحروف مقدما على الدّال عليها من جهة ما هي مضافة، وأن يكون المعنى الذي يرتسم من إضافة بين اثنين منها مدلولا عليه بالحرف الذي يرتسم من ضرب الجزأين الأولين أحدهما في الآخر " [3]، والدال والمدلول كلاهما لا تتكمن منهما إلاّ الذات الإنسانية: فـ " هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه اللّواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير، و ذلك

(1) المصدر السابق. ص: 133. 134.

(2) ابن سينا. تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات و قصة سلمان و إبسال للشيخ الرئيس. تحق و تق: حسن عاصي. دار قابس للطباعة و النشر. لبنان. ط2. 2006 ص: 108.

* حروف بدايات السور في القرآن الكريم مثل:(أ ل م).

(3) المصدر نفسه. ص: 57. 58.

بقوة تسمى العقل النظري و هذه الروح كمرآة، و هذا العقل النظري كصقالها " [1].

لقد عرّج ابن سينا على الدال والمدلول واللّفظ والمعنى و المتصورات؛ و كأننا به يستقصي معالم علم يهتم بالعلامة و تجلياتها ليس فقط من جانب اللفظ إنّما من جانب المرموز، و كذا الإشارات، فهو الذي سمّى دروسه " الإشارات و التنبيهات" ، لأن الإشارات بوصفها دروسا هي عبارة عن معان أراد ابن سينا أن يوصلها إلى الآخر (المتلاغين)، لاسيما أنّ الموضوع هو موضوع وطيد الصلة بالفلسفة والمنطوق. فكيف ذلك؟

إذا افترضنا السيمياء مبحثا خاصا بالشكل و المضمون فلابد أن يكون لأي علم قيمة شكلية و مضمونية، وعلى اعتبار أنّه العلم الذي يستمد مقوماته من المنطق والفلسفة يحقّ لهذه العلاقة أن تكون في كلّ العلوم دون تخصيص لعلم منها، حيث نجد أنّ الأخذ من الفلسفة ليس على أساس تمليك السيمياء من كلّ مقوماتها أو مقومات المنطق؛ إنّما في الحاجة التي تأخذها منه لا غير، و هي المبادئ التي يشرحها هيغل بهذا الشكل: " أمّا بالنسبة للعلاقة بين الشكل والمضمون في مجال العلم، فإنّه ينبغي علينا أن نتذكر الاختلاف بين الفلسفة و بقية العلوم الأخرى، فالأخيرة متناهية لأنّ نمط تفكيرها بوصفه فعلا صوريا يستمد مضمونه من الخارج ومن ثم فإنّ مضمونها لا يعرف على أنّه يتشكل داخل الأفكار الكامنة في أعماقه، كما أنّ الشكل والمضمون لا ينفذ كلّ منهما إلى الآخر نفاذا عميقا، أمّا هذا الحاجز فهو يختفي في الفلسفة، ولهذا استحقت أن تسمى بالمعرفة اللامتناهية، ومع ذلك فحتى الفكر الفلسفي نفسه كثيرا ما يؤخذ على أنّه فعل صوري فحسب، فيقال إنّ المنطق الذي يدرس الأفكار بما هي أفكار ليس سوى منطقا صوريا، وذلك نتيجة لا مفر منها وإذا كان المضمون لا يعني إلاّ ما هو ملموس واضح أمام الحواس، فإنّ الفلسفة بأسرها والمنطق بصفة خاصة، لابد أن نسلم بأنّها بلا مضمون؛ أعني بلا مضمون من هذا النوع الذي يظهر أمام الحواس، غير أنّ الصور المألوفة للفكر

(1) أنظر: كتاب ابن سينا في علم الهيئة (الشفاء . الرياضيات). مراجعة و تصدير الدكتور إبراهيم بيومي مذكور. تحق: محمد رضا مرور و إمام إبراهيم أحمد. الهيئة المصرية للكتاب. 2005.

وكذلك الاستعمال الشائع للغة نفسها لا تقصر اسم المضمون على ما يدركه الحس، أو على ما هو موجود في زمان معيّن ومكان محدد، ونحن جميعا نعرف أنّ الكتاب الذي لا مضمون له ليس كتابا يخلو من الأوراق، وإنّما هو كتاب المضمون فيه كعدمه " [1]. إنّ هذا النّص على طوله، نص يضعنا في مفترق الطرق الذي يكون فيه الدال والمدلول في العلوم، وكيف أنّ أي علم سيكون له ارتباط بالفلسفة والمنطق و بالتالي اعتماد المفهوم فيما بين الفلسفة ومتطلباتها العلمية خاصة من الناحية اللّغوية، ثم متطلبات المنطق الصورية فيما تحويه العلوم من مقتضيات صورية، ففي السيمياء يوجه المنطق علاقات الدال والمدلول في إطار مستلزمات العلامة.

لقد نبّه هيغل من خلال هذا النّص إلى قيمتي الشكل والمضمون، فالعلوم بصفة عامة و لنا أن نسقط كلّ هذا على السيمياء لأنه علم كباقي العلـ ـ ـوم، وبوصفه علما يهتم بالظاهرة مهما كانـ ـت (لغوية أم غير لغوية)؛ حقّ له أن يتّصف بما اتصفت به العلوم، لأنّه كتاب ليس المضمون فيه كعدمه، إنّما هو كتاب قيمته بأوراقه على تنوعها، فالمفهوم الذي نريده هو المفهوم الآخذ من الاثنين قبل تشكل النظرية التواصلية الفعلية للسيمياء، و بالتالي ما يمكن أن تظهره الفلسفة والمنطق بشكل عقلاني تباعا والمفهوم العام للسيمياء، لكونها مفاهيم مسيطرة على مفهوم هذا العلم (السيمياء) خاصة في ارتباطه بالجانب اللّغوي؛ لأنّ حديثنا هنا هو حديث عن سيمياء عامة قبل المفهوم الذي يقدّمه شارل سندرس بورس، حيث يقول أمبرتو إيكو(Umberto Eco): " أمّا بالنسبة إلى السيميائية العامة فإنّ الأمر يختلف إذا اعتبر أنّها ذات طبيعة فلسفية، لأنّها لا تدرس نظاما معينا و لكنّها تطرح مقولات عامة يمكن في ضوئها مقارنة أنظمة مختلفة فيما بينها، و الخطاب

(1) هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية. تر: إمام عبد الفتاح إمام مج (2) مكتبة مدبولي. المكتبة الهيجلية مطابع محمد سويدان. بيروت لبنان 1983 . ص: 334.

الفلسفـ ـ ـي بالنسبة إلى السيميائية العامة ليس محبذا أو أكيدا، بل هو بكلّ بساطة تأسيس "(1).

فالسيمياء العامة من خلال اقترانها بالفلسفة والمنطق طريق للسيمياء الخاصة، لأننا في مرحلة ما قبل تشكلّ السيميائيات الخاصة التي يشرحها إيكو بقوله: " فالسيميائية الخصوصية هي نحو يخص نظاما معينا من العلامات، إذ توجد أنحاء للغة الحركية المستعملة عند البكم الأمريكيين، وأنحاء للّغة الإنجليزية وأنحاء لعلامات المرور" (2). إن هذا التمييز وإن كان تمييزا إجرائيا، إلا أنّه خطوة بارزة في ربط مجال السيمياء باللّغة و فلسفتها عند أمبرتو إيكو، فـ" السؤال عن العلاقات بين السيميائية و فلسفة اللّغة يقتضي قبل كلّ شيء أن نميّز بين سيميائيات خصوصية و سيميائية عامة" (3)، فالعامة منها هي ما يقود إلى الخاصة في علاقتها باللّسانيات، هذا العلم الذي هو في الجملة " ضربان: أحدهما حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما: و علم ما يدل عليه شيء ما، والثاني علم قوانين تلك الألفاظ" (4) على اعتبار كون الألفاظ أبرز ما يؤدي دلالةً في اللّغة بشكل خاص.

العلم إذًا ليس وليد اليوم، إنّما هو تطور و امتداد للماضي بروح نقدية تعود إليه، إما لتقييمه و تثمينه أو لإضافة لبنة تدفع به إلى الأمام باتجاه المستقبل؛ لأنّ علم اللّسان: علم متفرد بدراسة لسان ما، و السيمياء علم متجاوز لحتمية ما هو لغوي إلى ما هو غير لغوي، و اقتران أحدهما بالآخر هو اقترانُ تأسيسٍ تبعًا لما سبق أن قدّمه إيكو.

إنّ العمل على تطوير الفكر لا يعني بالضرورة رفض أصوله السابقة، بل يعني أحيانا العودة إليها لا لفهم ما سبق أن قيل فحسب، بل أيضا لمعرفة ما كان

(1) أمبرتو إيكو. السيميائية وفلسفة اللّغة. تر: أحمد الصمعي. المنظمة العربية للترجمة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت تشرين الثاني (نوفمبر) 2005 . ص: 36.

(2) المرجع نفسه. ص: 34.

(3) المرجع نفسه. ص: ن.

(4) أبو نصر الفارابي. إحصاء العلوم. تق وتر: علي بوملحم. دار مكتبة الهلال. بيروت. ط1. 1996. ص: 17.

يمكن أن يقال أو على الأقل ما يمكن قوله، و بالعبـارة نفسها نقول: سنحاول في الفصل الأول طرح و تفصيل نظرية بورس السيميائية من خلال تقديم الأرضية الفلسفية لها لا لفهم ما سبق للجاحـظ قوله في التواصل السيميولساني و حسب، بل أيضا لمعرفة ما يمكن أن يقال لاحقا في ضوئها.

الفصل الأول

المسار الفلسفي لنظرية بورس السيميائية و معالمها الدلائلية

تقديم

I الحواشي الفلسفية لسيميوطيقا بورس (أرسطو، كانط و هيغل).

أولا ـ أرسطو(Aristote).

ثانيا ـ كانط (Kant).

ثالثا ـ هيغل (Hegel).

II ـ تشارلز سندرس بورس (Charles Sanders Peirce).

أولا ـ الظاهراتية (Phenomenology/Phaneroscopy).

ثانيا ـ منطق السيميوطيقا؛ نظرية في العلامات (Logic as sémiotique, the theory of signs).

III الاحتمالات الرياضية و طرائق تناول الأدلة.

أولا ـ التفكير الرياضي و المسلمة الثلاثية.

ثانيا ـ الأحكام التحليلية في الرياضيات.

ثالثا ـ مكانة الأنا في التفكير الدقيق.

رابعا ـ منهجية التفكير العلمي.

استنتاج.

تقديم:

إنّ عرض الخلفية الفلسفية لنظام التواصل السيميولساني عند بورس، هو تعريف بأصول نظريته الآخذة من مجهودات كلٍ من أرسطو، كانط و هيغل، فنظرية العلامات:" التي يسميها بيرس*(سيميوطيقا) (Sémeiotique)، أو سيميوطيقا (Sémiotique) لا يمكن فصلها عن مجموع فلسفته، و إذا كان من الممكن تطبيقها، باعتبارها نظاما قائم الذات دون الأخذ بعين الاعتبار الفلسفة التي تتضمنها، فإننا نخشى إن نحن أوّلناها باستقلال عن هذه الفلسفة، أن نسيء فهم معنى و دلالة هذا النظام ومفاهيمه و إجرائه"[(1)]، حيث لا يمكن على الإطلاق تجاوز الأصول الفلسفية لهذه النظرية كما أكّد ذلك جيرار دولودال في هذا القول، لأنها لم توجد من العدم، بخاصة إذا كانت هذه التوطئة هي ما من شأنه أن يبرز لقاءات عديدة بين بورس و الجاحظ. يقول أحمد يوسف:" إنّ فهم المعنى من المنظور السيميائي لا ينبغي فصله عن النسق الفلسفي و العلمي العامين"[(2)]؛ بمعنى استبعاد النظر إلى حدود التصورات بمنأى عن سياقاتها التي ستُمكّننا من الدخول إلى أصول الفكر السيميائي التواصلي عند الجاحظ مقارنة بالأصول التي اعتمدها بورس خاصة أرسطو، و هو ما جعلنا ننحو النحو الآتي:

I: الحواشي الفلسفية لسيميوطيقا بورس (أرسطو، كانط و هيغل):

المحاورة تواصل، والتواصل ليس كل المحاورة، فهناك نظام تقوم بضبطه اللّغة بمشروعيتها سواء أكان المتَواصَل به لغويا أم غير لغوي، أو كان الحوار حيّا أم

* سنلتزم في بحثنا بتسمية بورس ماعدا ما تتطلبه منّا القواعد العلمية في إيراده كما جاء في المراجع المترجمة.

(1) جيرار دولودال. السيميائيات أو نظرية العلامات. تر: عبد الرحمان بوعلي. دار الحوار سوريا.ط1. 2004. ص:20.

(2) أحمد يوسف. السيميائيات الواصفة، المنطق السيميائي و جبر العلامات. منشورات الاختلاف. المركز الثقافي العربي. بيروت الدار البيضاء. الدار العربية للعلوم. 2005. ص:19.

مكتوبا، " فهناك فارق أساسي بين الحوار الحي الذي لا يدوم إلاّ خلال لحظة الحوار المكتوب الذي يدون فيه حوار بصورة دائمة و ثابتة"(1)، لأنّ التواصل متوزّع بين لغتين إحداهما مكتوبة و الأخرى منطوقة شفهية، يقودّ كلّ واحدة منهما نظامٌ خاص يتعلق بعناصر التواصل و الدائرة التي يدخلها إلى جانب خصوصية المتَلاَغين فيما بينهم...هي إذًا مسائل متفرقة شاملة لأفكار، مقولات، منطق و ثلاثية، أعلامها هم:

أولا ـ أرسطو(Aristote):

أظهرت جهود الفلاسفة قديما؛ أسلوبا مميزا من أساليب التواصل الشفهي، فلقد أبرزت المحاورات* بأسسها المنطقية تحديدا هاما لطرائق توزع الموضوعات بين المتواصلين الفلاسفة، إذ يعتبر أفلاطون(Platon) الدليل الواضح عن تواصلٍ" لا ينقطع بين حضارات الإنسان و عصور تفكيره" (2)، الشيء الذي أخذه عن أستاذه سقراط (Socrate) و طريقته المميزة في الحوار الفكري القائم على إبراز الجهل**.

يقول ثيوكاريس كيسيديس:" و حقيقة أن سقراط لم يترك أثرا مكتوبا لمذهبه هي في حدّ ذاتها عمل جدير بالملاحظة أيضا، على أن طريقته في التفلسف التي تأخذ شكل الحوار تتضمن اتصالا مباشرا و التماسا مشتركا للحقيقة في سياق المحادثات أو المناظرات"(3)، أما مسألة الحوار كفلسفة حياتية فيواصل الدارس نفسه القول:" إنّ اختيار الحوار طريقة للحياة و أسلوبا للتفلسف، يفسّر لماذا لم يكتب سقراط شيئا، ويفسّر

(1) فؤاد زكريا. دراسة لجمهورية أفلاطون. دار الكتاب العربي. القاهرة .ط1 1967. ص:35.

* نقصد بها محاورات أفلاطون عن أستاذه سقراط أي: أوطيفرون، الدفاع ،أقريطون، فيدون. لمزيد من التوضيح أنظر: أفلاطون. محاورات أفلاطون. تر: زكي نجيب محمود. مكتبة النهضة المصرية.1963.

(2) أفلاطون. جمهورية أفلاطون. تر: نظلة الحكيم محمد مظهر سعيد. دار المعارف مصر.1963. ص: من51 إلى64.

** كان سقراط يدّعي الجهل لأنّه أراد استثمار أفكار المرسل إليه حتى يجعل فرقا بين سقراط العادي و سقراط الأفلاطوني ... لمزيد من التوضيح أنظر: جمهورية أفلاطون. ص: 9.(سقراط و أفلاطون).

(3) ثيوكاريس كيسيديس. سقراط مسألة الجدل. تر طلال السهيل. دار الفارابي ANEP . ط2 .2001. ص: 120.

رفضه الواعي لتدوين ما علمه، إنّنا نجد ذلك في فيدر أفلاطون (275 أ-276 ب)، حيث يؤكد سقراط أنّ عملا مكتوبا، أبعد من أن ينتج حوارا في الحقيقة و يقوم مقامه، بل يشكّل عائقا أمام التواصل الإنساني الحقيقي"[1]. نفهم من هذا أن الجانب المنطوق كان ذا أهمية كبيرة في التواصل ـ حسب سقراط ـ لكنّه لم يمنع وجود قيمة مماثلة للمكتوب في أساليب التواصل المختلفة رغم التبجيل الذي أحيط به...

بهذا يستفيد أرسطو من أستاذيه لينطلق في إثبات قيمة المشاهدة في التواصل وقيمة الخطابة كذلك إلى جانب الشعر و المنطق ...الأمر الذي يجعلنا نتتبع قيمته فيما يأتي وفق ما تقدمه اهتماماته الموالية، و التي ستكون حواشي لكلٍ من بورس و الجاحظ في نظرتهما للتواصل و السيمياء على السواء.

1ـ التواصل وفق الصورة و المشاهدة العينية:

اهتم أرسطو بقيمة الصورة بين المبدع و المشاهد، أين تتجسد المرئيات في المسرح الذي يفرض نظاما خاصا من التواصل موضّحا بذلك إمكانية الإثارة في المرئي، إذ " من الممكن أن يثير عنصر المرئيات المسرحية (Opsis) انفعالي الخوف و الشفقة في نفوس المشاهدين...فالتراجيديا* الصحيحة هي التي تثير هذين الانفعالين بصفة خاصة من بنائها اللّغوي ذاته، حتى و لو سردت على مسامع الحضور دون تجسيد على خشبة المسرح"[2]، حيث وضّح أرسطو أثر العلامة بين المتلاغيين سواء عن طريق المرئي أم المكتوب وفق عنْصرَيْ المعقول أو غير المعقول، لأنّ الصورة في نظره ذات حضور قوي جدّا في أي تواصل فـ:" سبب استمتاع الإنسان برؤية صورة هو أنه يتعلّم منها ـ فحين يتأملها يكتسب معلومة، أو يستنبط ما تدل عليه،

(1) المرجع السابق. ص: س.

* هي من (Tragodia) أي النشيد، و أيضا محاكاة الفعل. لتوضيح أكثر أنظر: أرسطو. تر: إبراهيم حمادة. المكتبة الأنجلومصرية.1989. ص: 31.

(2) أنظر: فن الشعر. ص: 35.

وابما قال:(هذه الصورة لفلان)، و حتى لو حدث أنه لم ير ـ من قبل ـ أصل هذا الشيء المحكي، فإن الاستماع في تلك الحالة لن يعزى إلى وجود التنفيذ، أو التلوين، أو إلى سبب آخر مشابه "[1]. لقد بين أرسطو أهمية الصورة لأنّها فاعلة في أي تواصل كما أنّه لا مجال لإلغائها كمفهوم سواء أكانت ذهنية أم مشاهدة.

يعتبر أرسطو المطور الفعلي لفكري أستاذيه، و المستثمر الحقيقي لفكرة المحاورة، فالذي نلاحظه في مفهوم الصورة، و الاستمتاع، و الإشارة إلى ما هو غير لغوي، إلى جانب فكرة المحاكاة؛ أنها أصول من أفلاطون عن سقراط، و بما أن المحاكاة تستلزم التواصل بين طرفيها(المحاكي/ المحاكى)؛ فإنها تستوجب نظاما خاصا بينهما فـ:" في صيغة المحاكاة غير المباشرة تكون كما في الرواية الخالصة، أما في صورة محاكاة جزء منها كلام مباشر و جزء منها غير مباشر (الملحمة مثلا تحوي مقاطع روائية و أخرى تنطق بها الشخصيات)، أما هيأتها فمباشرة كلّها كما في الدراما، حيث تقوم الشخصيات بتمثيل أفعالها تمثيلا مباشرا"[2]. نفهم من هذا أن أرسطو قد قدم نظاما خاصا في كيفية التواصلين الشفهي والمكتوب تبعا لما تقتضيه صيغة المحاكاة المتطورة عن فكرة السرير الأفلاطوني، ليس هذا و حسب بل إن المناطقة كانوا قد أخذوا على عاتقهم الفكر العلاماتي، فطوروا مفهوم الكلمة التي تحوي الشكل المادي للفكرة*، إذ رأى أرسطو أن" وسائل التعرف إنّما تؤدي وظائفها عن طريق أنواع التعرف، و التي نجد أولها: العلامات الملموسة (المرئية)، فبعضها طبيعي كـ: رأس الحربة بأجسام العمالقة بين الأرض، أما بعضها الآخر فيكسبه الشخص بعد مولده، وهذه العلامات الأخيرة؛ إما تكون بالجسم مثل الندوب، و إما منفصلة عنه مثل

(1) أنظر: المصدر السابق. ص: 79.

(2) أنظر: المصدر نفسه. ص: 74.

* نقصد ما ذهب إليه أفلاطون في علاقة الاسم بالمسمى. لمزيد من التوضيح أنظر: ميلكا إفيتش. اتجاهات البحث اللّساني. تر: سعد عبد العزيز مصلوح ـ وفاء كامل فايد. المجلس الأعلى للثقافة. ط2. 2000. ص: 11.

التذكارات، و العقود، و أشياء أخرى..."[1]. لقد أبرز أرسطو إذًا قيمةَ العلامة في توجيه خصوصية التواصل التي تتماشى ـ كما سبق و رأينا ـ مع فكرة الصورة، ناهيك عن وظيفية وسائل التواصل بشكل عام في ضوء ما تتطلبه أنواع التعرف على الأشياء.

لا يتوقف أرسطو عند هذا الحدّ بل يحدّد أيضا القيمة الإيصالية لهذه العلامات ذات الاستخدامات المتفاوتة من حيث الرداءةُ و المهارةُ، فالنُدبة مثلا في أوديسيوس(Odisios) تساهم في تعرف المربية عليه..."[2]. إنّها ذات مساهمة فعالة في التعرف* الذي يطغى على فكرة الجهل التي وضّحها سقراط ـ مثلما رأينا آنفا ـ. يقودنا هذا القول إلى فكرة هامة جدا؛ هي تلك المتعلقة بنظام لغة تحوي علامات خاصة بأسس التعرف و حدود تناوله، إذْ نَلفيها لغةً غير عادية، بل تخص بالتوضيح العلاقة بين الاسم والمسمى غير المتشابهين مع إدراك وجه الشبه بينهما**، لأنّه توقف عند اللّغة مبرزا كيفية التواصل دون حواجز، فالكلام غالبا ما يدل على موضوعه، واللّغة بهذا الشكل هي الواضحة بالكلمات المشاعة، لكنها قد تكون لغة ملغزة تتكون من" مجازات و استعارات، أو تتشكل من كلمات رطانة، والرطانة هي؛ تلك اللّغة التي تتألف من كلمات غريبة و نادرة" [3]، فبدخول هذه اللّغة مجال التواصل توقع المتَلاغَين

---

(1) هنا يوضّح أرسطو أنّها علامات خصّت أولئك الرجال الذين خرجوا من أسنان التنين و هم الإسبرطيون المسلحون، فأجسامهم حملت علامات خاصة شوهدت. لتوضيح أكثر أنظر: فن الشعر. ص: من 157إلى160 (هوامش الفصل السادس عشر).

(2) المصدر نفسه . ص:157.

* ذلك أن المعرفة تتم عبر الممكنات أولا، فإذا أصابت الممكنات يكون :1 ـ التعرف المباشر دون أي حاجز يذكر. 2 ـ التعرف بالتذكر: يكون بالاعتماد على ما فات (الذاكرة). 3 ـ التعرف بالاستنتاج: أي عن طريق البرهنة العقلية، و هي مرحلة يثبت فيها العقل قوته في الاستنباط بعد الفرض و الاستقراء كليهما. 4 ـ التعرف بالخطأ: وهو نوع من التمويه بالتعرف على الأشياء عن طريق الخطأ. 5 ـ التعرف الدرامي: و هو تعرف ينبع من الأحداث نفسها أثناء الدهشة و وجود الأحداث المحتملة. أنظر: المصدر نفسه. ص:159.

**هذه الأفكار خاصة بآراء أرسطو حول اللّغة اليونانية لا بلغة أخرى. أنظر: المصدر نفسه. ص:195.(هوامش الفصل 22).

(3) المصدر نفسه. ص:190.

في تركيبات مستعصية، فتُخْرِجَ اللّغةَ عن أهم ما يميّزها ألا و هو قيمة التواصل، خاصة إذا كان المجاز التي تحويه إيغالا في المجاز.

2ـ أرسطو و عالم الممكنات:

حظي عالم الممكنات إلى جانب اللّغة بأهمية كبيرة في الفكر الأرسطي، فالملحمة بوصفها وسيلة تواصلية بارزة عند اليونان وُصفت لغتها عند أرسطو بأنّها مستحيلة محتملة لا ممكنة غير محتملة (1)، أي أنّها يجب أن تكون آداة تواصلية يُعنى من خلالها بلغة غير منمقة*، أي وجود لغة تحمل ما يلي:

- كلمة نادرة الاستخدام بمعنيين مختلفين.
- التعبير المجازي.
- في اللّغة الشفهية قد يحل مشكل لغوي بتغيير نبرة الصوت مثلا.
- الإيصال قد ينقص مشكلات كبيرة نتغلب عليها من خلال الترقيم.
- قد تكون هناك مشكلة استخدام معنى غامض.
- ورود عبارة تحمل شيئا من التناقض في المعنى فيكون علينا أن نتمعن كم المعاني التي قد نفهمها من خلال السياق.

أي أنّ المستحيل المقْنِع أفضل من الأمر الممكن غير المقْنِع، و ذلك من خلال تجاوز الواقع(2)، حيث علينا أن نبرر الأمر غير الممكن، و ننتبه إلى إمكانية وجوده

(1) المصدر السابق. ص: س.

* فكرة أرسطو هنا خاصة باللّغة كعلاقة الجزء بالكل، أما فكرة الإمكان والاحتمال فهي فكرة أوسع من هذا، يدرجها أرسطو ضمن اهتمامات واسعة بوجود ما لانهاية له و ماهيته، و الموجود بالفعل، و الموجود بالقوة، والاحتمال إلخ... لمزيد من التوضيح أنظر: أرسطو. الفيزياء و السماع الطبيعي. تر: عبد القادر قنيني. إفريقيا الشرق لبنان. ط1. 1998.

(2) أنظر: المصدر نفسه. ص:220.

على الحال نفسها في كلّ الأوقات، أمّا نظرته للمتناقض فهي نظرةٌ تَنْبَني أساسا على الاعتراض[1]، لكنّ اللّغة لابد أن تتجاوز الغموض، لأنّ نظامها يفترض لحدوث التواصل توضيحا للأفكار و تقديمها بيُسْرٍ للآخر.

يتوجب علينا و نحن نتناول حدود الفكر التواصلي الأرسطي أن نشير إلى قيمة المنطق كنظام موجّه لهذه الفكرة عموما، إذ رأى أرسطو أن المرء ليس نفسا فردية بل نفسا اجتماعية[2]، و هنا نلاحظ أن إبلاغية من نوع خاص يحققها المرء إذا انتفت منه صفة الذاتية، فلقد انتبه أرسطو إلى المعنى إلى جانب توضيحه الجملة انطلاقا من مكوناتها، أي الكلمة والصوت، فالكلمة إما شائعة، أو أجنبية معارة، أو مجازية، أو زخرفية، أو مبتدعة المعنى أو مطولة مزيدة ... أمّا تحويل المعنى عن طريق القياس، فذلك عندما تكون هناك أربعة حدود بينها ترابط علاقة الحد الثاني بالأول (ب/أ)، وعلاقة الحد الرابع بالثالث(د/ج)، وهنا نجد توظيفه للاحتمالات الرياضية فيقول:" يمكننا أن نستعمل الرابع (د) بدلا من الثاني(ب)، أو الثاني بدلا من الرابع(د)"[3]. نفهم من هذا أن أرسطو قد لجأ إلى الحذف و الاستبدال كليهما لتوضيح فكرة الاحتمالات، هذه الفكرة التي أظهرت بطريقة لغوية مجازية فيما يخص أصل ما نقل عنه المجاز في قوله: " يضيفون إلى المجاز صفة ذات ارتباط بالكلمة المحذوفة التي نقل عنها هذا المجاز"[4]؛ أي أنّ طريقة الإيصال قد تمّت بحذف عنصر من عناصر التشكل اللّغوي

(1) أي الجدل و الأضداد. أنظر: أرسطو. الفيزياء السماع الطبيعي. ص:25 ـ 31.

(2) هنري توماس و دانالي توماس. أعلام الفكر الأوربي من سقراط على سارتر. تر:عثمان نويه. كتاب الهلال. يناير 1977. ص:42.

(3) أنظر: فن الشعر. ص:186.

(4) تظهر فكرة القياس الأرسطي اللّغوي من خلال هذا المثال:ـ الكأس(ب) لها علاقة ب: ديونيسيوس(أ) كعلاقة الدرع (د) ب:آريس(ج).

فالنتيجة (1): الدرع يمكن أن يطلق عليها مجازيا (كأس آريس)، (د+أ)، والنتيجة (2): تسمى الكأس (درع ديونيسيوس)، (ب+ج).

فالعشية (ب) بالنسبة للنهار(أ)؛ هي بالنسبة للحياة أو العمر (ج)، النتيجة: تسمى العشية (ب) شيخوخة النهار(د+أ)، وتسمى الشيخوخة (د) عشية الحياة (ب+ج). عن المصدر نفسه. ص: ن.

غير الظاهر و الذي استُعيرت منه كلمةٌ أو كلمتان، فالملاحظ في هذا التحديد أن أرسطو قد قدّم لنا قياسا ذا طابع رباعي، لكنّه لا يفتأ يعقّب عليه بأنّه لا يوجد اسم لبعض اصطلاحاته المتعلقة بالقياس، حيث يبقى المجاز كما هو: " فمثلا نثر الحب يسمى اصطلاحيا "البذر" و لكن عملية الشمس في بعثرة أشعتها ليس لها اصطلاح خاص، وهذه العملية غير المسماة (ب)، لها علاقة بالنسبة لضوء الشمس (أ)؛ تماما كنفس علاقة البذر (د) بالحب(ج)، و من ثم جاء تعبير الشاعر عن الشمس:" تبذر نورا ربانيا"(د+أ)"[1]، كما أنّه لا يتوقف عند القياس و حسب بل كذلك يؤكد على الفكر التواصلي فيقول:" بل إنّ إساءة استخدام المجاز، و الكلمات الغريبة " النادرة" و ما شابه؛ ذلك ضرب من ضروب القول، تؤدي إلى خلق تأثير مشابه، لذلك التأثير المضحك الذي يستهدف البعض تحقيقه"[2]، فالتأثير جانب هام من جوانب التواصل اللّغوي و غير اللّغوي الذي يشكل قاعدة للدلائل*.

3ـ فكرة المقولات و البعد المنطقي للتواصل الأرسطي:

يعتبر المنطق الأرسطي قاعدة هامة أعطت الفكر السيميائي الحديث أبعاد خاصة حملته على الاعتناء بالمقولات و تجديدها، و بالتالي الخوض في المسائل المؤسسة للتأويل الموضوعي للأدلة المختلفة. الذي أورده أرسطو في منطقه هو :" كل من التي تقال بغير تأليف أصلا، فقد يدل إمّا على " جوهر "، و إمّا على " كم "، و إمّا على " كيف"، و إمّا على " إضافة"، و إمّا على " متى "، و إمّا على " موضوع"، و إمّا على "أن يكون له"، و إمّا على " يفعل"، و إمّا على " ينفعل"[3]؛ ألا نرى أنّها تقود إلى مفهوم

(1) المصدر السابق. ص:187.

(2) المصدر نفسه. ص:191.

* سبق عرض مفهوم الدلائل و مكوناتها عند أرسطو في مدخل هذا البحث. ص: 31.

(3) أرسطو طاليس. منطق أرسطو. ج1. تحق: عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت لبنان.ط1. 1980. ص:35.

تناول المعرفة بالطرائق المختلفة، و وفقا للوسائل المختلفة، سواء باللّغة العادية أم باللّغة الشعرية؟

لقد عنت المقولات فيما عنته؛ طبيعة الفكر الإنساني عموما و ما يقتضيه من طبائع دلالية مختلفة، إذ يقول طائع الحداوي:" و هذه المقولات المؤلفة للحدود والقضايا و المقدمات و الأقيسة لا تخص علم المنطق وحده و صناعته؛ بل تمتد لتشمل موضوعات علوم أخرى و مسائلها كالعلم الطبيعي، و العلم المدني، و التعاليم و ما بعد الطبيعة"[(1)]، علما أنها تعلقت أكثر شيء بتسنين الفكر عموما، و" إن اعتمد في وضعها على المشهور من المعاني المعلومة بالفطرة في اللّسان اليوناني"[(2)]، هذا من ناحية أمّا من ناحية أخرى فقد أورد الحسن بن سوار في تعليقاته الواردة في المخطوطة على ترجمة كتاب المقولات:" أمّا غرض أرسطو طاليس في هذا الكتاب فهو الكلام في الألفاظ البسيطة التي في الوضع الأول الدالة على أجناس الأمور من حيث يستدل عليها باللّفظ ـ فهذا هو غرضه في هذا الكتاب "[(3)]، و حسبنا بهذا الجانب الدلالي الهام الذي تتيحه مسألة المقولات.

لقد أعان السياق المنطقي العام على فهم هذه المسائل، فالذي يلفت الانتباه في كلّ ما أبداه أرسطو من اهتمام بطرائق التواصل هو أنه آثر تناولها وفق البعد المنطقي، هذا الذي يفرض نُظُمًا خاصة في التعامل، و رغم اهتمامه باللّغة المنطوقة إلا أنّ للمكتوب كذلك حضوره القوي، لأنّ اللّغة تفرض بطبيعتها ما يليق بنظام التخاطب الذي يرتبط بها سواء أكانت مكتوبة أم ملفوظة، لذلك تكون كلّ كلمة فيها ملائِمَةً لنوعٍ مُعيّنٍ من الشعر وفقَ التَشَكّل الموالي:

(1) طائع الحداوي. سيميائيات التأويل ـ الإنتاج و منطق الدلائل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب/ بيروت لبنان. ط1. 2006. ص: 228.
(2) المرجع نفسه. ص: 227.
(3) أرسطو طاليس. منطق أرسطو. ج 1. ص:77.

- ـ الكلمات المركبة المزدوجة: ملائمة للشعر الديثرامبي*.
- ـ الكلمات الغريبة النادرة: تلائم الشعر البطولي.
- ـ المجازات للشعر الإيامبي (الشعر الملحمي)[1].

إن وضوح الإرسالية بالنسبة لأرسطو أساسه نوعية اللّغة و خصوصيتها، وكذلك ملاءمتها لما هو شائع و موافق للاستخدام اليومي، لكن بحدوث العكس أي" بجعل اللّغة مخالفة لما هو شائع مألوف، يكسبها مظهرا بعيدا عن لغة المحادثة اليومية، كما أنّ تماثلها الشديد مع الكلمات الجارية يكسبها صفة الوضوح، و على هذا كان من الخطأ استنكار البعض لاستخدام هذه المسموحات أو الرخص اللغوية و السخرية من الشعراء الذين يستخدمونها"[2]، لأنّ اللّغة بكل ما تحويه من خصائص إبلاغية، لابدّ أن تحوي نظامَ تَشَكّلٍ كلامي معيّن من شأنه أن يوجّه أبعادها و أهدافَها، لذلك يمكن القول:" كان أرسطو هو أول من حاول تصنيف أقسام الكلم، فجمع كلا من الأسماء(Onoma)، والأفعال (Rhema) معا، حيث رأى أنّ هذه الكلمات هي وحدها التي تحمل معاني متميزة في ذاتها، في مقابل كلّ الكلمات الأخرى التي لا تفيد إلا في ربط العمليات المنطقية للتفكير(Syndesmoi)"[3]، و بالتالي الاهتمام بقيمة الوظيفة اللّغوية للوحدات الدالة في لغة التواصل الأدبي.

* مقطوعة شعرية غنائية يؤديها مقنعون بجلد الماعز حول مذبح الإله ديونيسيوس (رب الخصب و الخمر). أنظر: فن الشعر. ص:60.

(1) المصدر السابق. ص:193.

(2) المصدر نفسه. ص:191.

(3) اتجاهات البحث اللساني. ص:12.

لم يُنْظَر إلى المنطق الأرسطي بمنظور إيصالي رغم كونه قد أسّس لإيجابيات هامة و لحاجات علمية ملحة، أمّا ما أُثْبِتَ فيه من أخطاء فيعود إلى عدة أسباب*، لأنّ معطياته إمّا صحيحة أو خاطئة، و هو منطق يتَجاوز و لا يتَجاوز في الوقت نفسه في صوريته و ثنائيته، رغم ما ورد عند فرانسوا سترين (François Strin) من أن "أرسطو لا يتجاوز" (Aristote indépassable)(1)؛ فالعصور الوسطى هي التي أظهرته بمظهر المتجاوز نظرا للتطور العلمي الغاليلي و الكوبرنيكي، لكنّ عصورا أخرى أثبتت قيمة هذا الفكر لأنه فكر لم يأت من العدم بل هو تطور فعلي لتواصل الإنسان مع الآخرين وفق شرعية عقلية إدراكية، إذ يعتبر تأكيدا على الفكر الأفلاطوني المهتم بأورغان العقل، الذي جمعت بواسطته معاني إدراك معطيات الحواس (سيلوجسموس)، لكنّها كانت بحاجة إلى لمسات أرسطية، فالحيوان عموما منه الفان، غير الفان، ومنه دون ذلك، و هنا تكون القسمة عملية عاجزة تحتاج في قوتها إلى القياس :

- كل حيوان إما فان وإما لا فان.
- كل إنسان حيوان .
- إذن: فكل إنسان إما فان وإما لا فان.

---

* لابد أن نشير هنا إلى أن الفكر الديني قد وجد نفسه مهددا بهذا المنطق على جميع الأصعدة و الديانات و لو بنسب متفاوتة بين العلماء. لتوضيح أكثر عند علماء المسلمين. أنظر: عباس أرحيلة. الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية. الرباط. ط1. 1999.

من جانب آخر ظهر موقف سياسي بارز تمثل خاصة في الإمبراطور الروماني جوستينيان (Josetinian) الذي قام بغلق المدارس الفلسفية الإغريقية...أين نلاحظ تصارع الآراء حول هذه النظرية رغم بروز ما يعرف بـ (Néoplatonisme) و(L'Arestotélisme). لمزيد من التوضيح أنظر: Armand Colin Her .Aristote .François Strin. Paris. 1999.P:66، و أيضا: Emile Brebier .Histoire de la philosophie du moyen age et renaissance. Cérès édition 1994 .

(1) Voir: Aristote. P :71.

على سبيل القياس التحكمي تكون النتيجة كل إنسان فان، و يكون الحد الأوسط هو أساس و جوهر الاستدلال"(1)، فلقد وجّه هذا الجدل وفق خضوع العقل في عملياته لقانون البرهنة التي تعتبر أساس التواصل المعرفي، كيف ذلك؟ يقوم المنطق في هذه العمليات بتوجيه استنتاجات المعرفة توجيها جماعيا يوحد بين علامات اللّغة عند المتلاغين، و يضمن قانون الائتلاف بين المضامين التي يلجأ إليها المتواصلون فيما بينهم، لأنّ الذي هدف إليه أرسطو بهذا الإيضاح ما هو إلاّ وسيلة واقعية و موضوعية من أجل العلم ـ و لو بتحفظ عند بعض العلماء ـ، إذ يسير هذا المنطق وفق عشر مقولات هي : الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، أين، متى، الوضع، الملك، الفعل، الانفعال، و يقودها ككل؛ الاستنتاج والاستقراء، أما القياس بالنسبة إليه فهو الاستدلال الأمثل الذي يسير من قضية كبرى إلى صغرى إلى النتيجة باعتبارها مراحل بارزة تُسيّر التفكير و تُوجّه طُرق التواصل المختلفة*.

ثانيا ـ كانط (Kant):

لقد ظهرت الفلسفة النقدية، و انتقد أرسطو، كما ظهر تجاوز المذهب العقلي التقليدي**، إذْ لابد أن نُوجّه العناية أكثر صوب الرياضيات و العلوم الطبيعية التي تهدف إلى التواصل مع التمييز بين نقد العقل النظري، و نقد العقل العملي ثم نقد العقل

(1) جول تريكو. المنطق الصوري. تر: محمود يعقوبي. ديوان المطبوعات الجامعية. 10ـ1992. ص: 234 ـ235.

* تجدر الإشارة هنا إلى الوجه الرابع من القياس الذي قدّمه ابن رشد، أي الشكل الجالينوسي الذي نشأ عبر مقولة العكس، إذ ابتدع به مقولات جديدة على لسان شرّاح أرسطو من أمثال: ثاوفرسطس، أديموس، و الإسكندر الأفروديسي، و هذا ما جعله منتقدا لأرسطو و مطوّرا لمنهجه. لمزيد من التوضيح أنظر: محمد مهران رشوان. دراسات في المنطق عند العرب. دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع .القاهرة. 2004. ص: من115إلى130.

** نقصد به مذهب دافيد هيوم و جون لوك الذي كان السبب في انهيار صرح المعقل التقليدي، ليظهر العقل الخالص.

بالحكم* حيث يظهر جليا أن الفكر الفلسفي الأرسطي سيتوسع في مجالات المنطق والأخلاق و التواصل، و لو بنظرة تكاد تكون حسية نفسية أكثر منها واقعية.

لقد أضحى كانط راهنا، و ظهر الإنسان في حدود مجرد العقل(1)، فاعتنى كانط بالبحث عن مصدر التفكير البشري، و كيف يكون للإنسان رد فعل عقلي، إلى جانب كيفية ضبط القدرات الفكرية، لكن دون أن يكون هناك إيغال في مذهب سيكولوجي**، " فالفلسفة الكانطية تهدف إلى الإجابة عن ثلاثة أسئلة (ماذا يمكن أن أعرف؟)، (ماذا يجب أن أعمل؟)، (ما المسموح لي بأن آمله؟)"(2)، بهذا أراد كانط أن يضبط حدود المعرفة التي تسمح بالتواصل، لأنّه أراد إيصال فكرة مفادها؛ إنّ آلية التواصل لا تعمل إلاّ من خلال تحديد المفاهيم و تحديد الواجب، أما الذي يلحقه من إحساسات ثانوية، كحب أو كراهية فليس معتدا به، لأنّ الذي سيحقق تمكن الإنسان من مطالبه هو: الإدراك و العقلان؛ الخالص و العملي.

يتضمن العقل عند كانط " ثلاث قوى أولية وظيفتها على الترتيب: الإدراك، وفعل الإرادة، و الشعور"(3)، فعبر كل هذه الوظائف يُحدد منطق فلسفته الثلاثية، أين

---

* نقصد بها مراحل التفكير التي مر بها الفكر الكانطي عبر كتبه الثلاثة الآتية: نقد العقل الخالص 1781، نقد العقل العملي1788، و نقد الحكم1797.

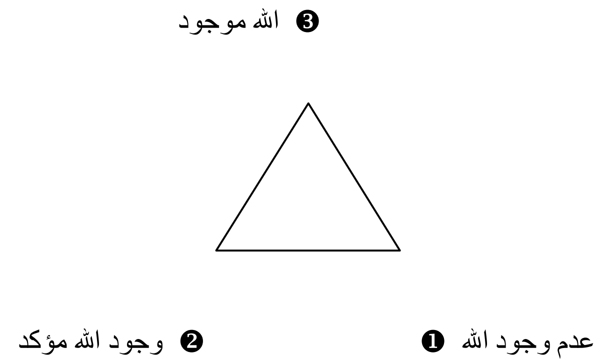
(1) أنظر: أم الزين بن شيخة ـ المسكيني. كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء الغرب ـ بيروت لبنان. ط1. 2006 .

** نعني به مذهب هيوم و لوك من خلال اهتمامهما بالجانب السيكولوجي، و انطلاقا من تحليل العمليات الحسية والعقلية برد الفكرة المركبة إلى البسيطة بوصفها أصلا لها، أنظر: هنري توماس و دانالي توماس. أعلام الفكر الأوربي من سقراط إلى سارتر. تر: عثمان نويه . ص:من140. 175.

(2) "La philosophie kantienne se donne pour l’objet de répondre à trois questions :que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m’est il permis d’esperer ? elle veut ainsi définir les limites de la connaissance. voir :Kant. Fondements de la métaphysique des mœurs. par Oliviers Dekens. Pres et commentaire Breal .2001. P: 13.

(3) موضوع الوظيفة الأولى موجود في كتاب (نقد العقل الخالص)، أما الإرادة ففي كتاب(نقد العقل العملي)، أما الشعور ففي كتاب (نقد الحكم). أنظر توضيحات أخرى و شروحات عند: محمد علي أبي ريان. تاريخ الفكر الفلسفي ـ الفلسفة الحديثة. ج 4. دار المعرفة الجامعية 1999. ص: 227.

يظهر بشكل جلي ارتباط الأسئلة ببعضها البعض حتى تشكل وحدة للإيصال وتحقق المعرفة مع الأخذ بعين الاعتبار الأنثروبولوجيا(Anthropologie) *، ففي مرحلة أولى كانت اهتمامات كانط مظلمة نوعا ما، سعى فيها إلى استنباط مزايا العقل المجرد من الخطايا دون اللّجوء إلى القياس، إذ يمكن فهم العالم بالعقل لأنّه ليس بعيدا عن الفهم إلا من جانب حسي، فالإدراك هو الطريق المؤدية للتوصل إلى الحقيقة (المعرفة)، ثم ليتمكن العقل من العمل لابد أن نقضي على المرحلة الأولى التي إذا قامت على العلم فلا مجال للإحاطة بأخلاقها، وهذا حتى نميّز بين الحق و الباطل و ما شابه، ثم لكي نحقق ثالوثا كانطيا نجد؛ العدالة في نظام طبيعي يمكّننا من تصور فكرة هامة تشكل نظام تواصلنا مع الكون بهذا الشكل:**



* كما أورد عبد المنعم الحفني ففي الاصطلاح العربي هي علم الإنسان أيضا، و الاسم الإفرنجي مشتق من Anthroposالإغريقية بمعنى إنسان، و Logos بمعنى علم، فهو العلم الذي مناطه الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي و اجتماعي يؤثر و يتأثر. لمزيد من التوضيح أنظر: المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية في العربية والإنجليزية، و الفرنسية، و الألمانية، و الإيطالية، و الروسية، و اللاتينية، و العبرية، و اليونانية. ص:115. لكن كانط يرى. إنّه ما يمكن أن يلحق بصميم المنطق الخاص بتنظيم أصول التفكير كغاية للإنسان.

Voir: Kant .Logique. trad: Guillemit. Paris. Vrin. 1970. P :25_26.

** أخذنا هذه الفكرة الثلاثية لقيمتها البارزة لاحقا في البحث، ذلك أنّها قوام فكرة الجوهر التي وجدناها عند أرسطو، وهي مقولة لا تعني شيئا خارج نطاق الإدراك الحسي، لأنّه لا مجال لبلوغ المطلق.

حيث نلمس نوعا من الشك في مرحلة أولى، ثم محاولة للاقتراب من اليقين، ليكون اليقين اللاحق هو ما يعكس وجود الله من خلال السماء و القانون الأخلاقي النفعي العقلي، ثم يهدم هذا الثالوث: فالله لا يمكن معرفته، لأنّ معرفته ميتافيزيقية أي: شكل مقابل لمعرفة رياضية أو طبيعية[1]، فالفكر الرياضي ليس كالميتافيزيقا، و أنواع أحكامهما مختلفة، لأن مفهوما مستقى من تجربة حساسة ليسه من تجربة يقينية، و ما هو عملي لن يحقق أبدا أبعادا معرفةً خالصةً، لذلك نجد وجودا للذات و عقلية خالصة تخدمان المعرفة و التواصل الإنسانيين، فكل ما يوجد في الطبيعة يخضع لقانون، و حتى يوجّه الإنسان هذه القوانين لابد أن تتوفر الأفعال الإرادية كي توجه ما يمكنها توجيهه.

تُظهر لنا هذه الأفكار الكانطية مجالاتٍ متعددةً لمساحات التواصل المعرفي وأسسه، خاصة أنّه ركز على مُوجّهات المعرفة من حيث كونُها أساس الإبلاغ الإنساني، أضف إلى ذلك كيفية التخيل الذي يصاحب الأفكار المتواصل من خلالها، فالتخيل(L'imagination) تصور والتصور قوام المفاهيم، فإذا كان نفسه ـ عند كانط ـ وظيفة لروح عمياء؛ هو حتمية ضرورية دونها لا يمكن الحصول على معرفة؛ لأن أساس الطبيعة عند كانط متمحور عن جميع موضوعات الكون سواء الأشخاص أم الأشياء أم الأفعال، و" من هنا فقيمة جميع الموضوعات التي نحصّلها بفعلنا هي دائما قيمة شرطية، فالموجودات التي يعتمد وجودها ـ و الحق يقال ـ لا على إرادتنا بل على الطبيعة ليس لها مع ذلك هي موجودات محرومة من العقل إلا قيمة نسبية؛ قيمة الوسائل، و هذا هو السبب الذي من أجله يدعوها المرء أشياء، بينما الموجودات العاقلة تدعى أشخاصا"[2]، أي أن الإنسان يعمل بالعقل العملي على إنجاز غايات تواصلية غير فردية بل ذات أساس اجتماعي على النحو الذي يراه كانط متمثلا في:" افعل على نحو

(1) زكريا إبراهيم. كانت أو الفلسفة النقدية. دار مصر للطباعة. القاهرة 1963. ص: 142 ـ 143. (علم اللاهوت العقلي).

(2) إيمانويل كانط. أسس ميتافيزيقا الأخلاق. تر: محمد فتحي الشنيطي. مكتبة القاهرة الحديثة. ط1. نوفمبر 1965. ص: 93،92.

تعامل معه الإنسانية في شخصك كما في شخص غيرك، كغاية دائما، و في الوقت نفسه لا كمجرد وسيلة البتة"[1]، أي أننا نلمس نوعا من الأنا الجماعية في التواصل الكانطي المحددة أصناف تجلياته المنطقية بهذا الشكل:

1_ـ المنطق الكانطي_: قبل تحديد معالم المنطق الكانطي لابدّ من إيراد النموذج المقولي الموالي:

جدول النماذج:[2]

1
الكمية (De la quantité)
الوحدة (Unité)
الكثرة (Pluralité)
الجملة (Totalité)

2
الكيف (De la qualité)
الوجود المنطقي (Réalité)
السلب(Négation)
الحد (Limitation)

3
الإضافة (De la relation)
الجوهر والعرض (Inhérence et subsistance)
العلية و السببية و التبعية(Causalité et dépendance)
التفاعل (Communauté)

4
الجهة (De la modalité)
الإمكان/الاستحالة (Possibilité/Impossibilité)
الوجود/اللاوجود (Existance/Non existance)
الضرورة/الحدوث (Nécéssité/Contingence)

لقد استعير المذهب المقولي الكانطي من الفكر الأرسطي ـ كما سبق و رأينا ـ، إذ انطلق فيه كانط من مبدأ القوانين الكلية الطبيعية، ثم بيّن كيفية نطق الصيغة بالمادة دائما مع وجود الغاية، ليحدد القواعد الكلية وفق هذه الصيغة، و انطلاقا من وحدة

(1) المرجع السابق. ص: 94.
(2) Voir: Olivier Dekens. Comprendre Kant . Ed: Armand Colin .VUEF. Paris. 2003. P: 44.

الصورة في كليتها، يظهر الاتساق و الشمول، أي العمل وفق قاعدة تبني ذاتها وفق نظام كلي[1]، و الهام في هذا المشروع المقولي: أنّه ينبني أساسا على ثلاثية فكرية بهذا الشكل:

- ـ (3=2+1)
- ـ الوحدة+ الكثرة+الجملة.
- ـ الوجود الإيجابي+ الوجود السلبي=الحد.
- ـ الجوهر والعرض+ العلية= التفاعل.
- ـ الإمكان الاستحالة+ الوجود/ اللاوجود= الضرورة في الحدوث.[2]

إذا أردنا تسليط الضوء على تطور الفكر الأرسطي إلى الشكل الكانطي يمكننا القول: إنها تختلف اختلافا غير قليل عن القائمة الأرسطية ـ كما رأيناها سابقا ـ، فقد فهم كانط المقولات و وظّفها حسب الوظائف المنطقية[3]، أو الروابط الأولية، أو العلاقات الضرورية بين الموضوعات و المحمولات، في حين اعتبرها أرسطو بمثابة مجموعة من الأجناس العليا التي تندرج تحتها جميع الموضوعات و المحمولات، لأن المقولات الأرسطية ليست متجانسة بدليل ما ضمّنه أرسطو داخلها من معاني" الزمان والمكان و الوضع، في حين أنها لا ترتد إلى العقل، بل إلى التصور الحسي المحض"[4]. لذلك كان لكانط منطقه المتطور عن المنطق الأرسطي لا المطابق له.

(1) أنظر: إيمانويل كانط. أسس ميتافيزيقا الأخلاق. ص: 110.

(2) أنظر: المرجع نفسه. ص: ن.

(3) Voir: Kant. Logique. IV. P: 16-17.

(4) لقد أكّدت النزعة الكانطية القائمة على علم القوانين والقواعد الضرورية العامة، بوصفها فكرة تدرس صورة الفكر بمعزل عن مضمونه، فجلبت العديد من الانتقادات خاصة تلك التي أبداها الألماني هيغل(1770 ـ 1831)، الذي قابل صوريتها بمذهبه المثالي القائم على دراسة حركة العالم الموضوعي في المفاهيم. لتوضيح أكثر أنظر:

يعتبر المنطق الكانطي إذن تطورا للأبعاد المنطقية الأرسطية، ففي حين أقام أرسطو فكرته المنطقية على تصنيف الأشياء الواقعية ضمن ارتباطها بالفكر، هدف كانط إلى " تحليل عناصر العقل البشري في صميم وحدته، أعني تشريح الفكر الخالص، و لكن في علاقته بموضوعاته، و إذن فإن مقولات أرسطو موضوعية، لأنّها تنصب على الأشياء من حيث هي مفهومة، في حين أن مقولات كانت* ذاتية لأنها تنصب على العقل من حيث هو فهم" [(1)]، الهام في كل هذا هو: فكرة الاستنباط التي أقرّها كل من أرسطو و كانط، حيث اعتمدا على موقع استنباطي لحدوث عملية التفكير و معرفة الأشياء والظواهر، بحدود التعقل و إمكانياته أو الأنا المفكر (Cogito)[(2)].

2 ـ فكرتا الأنا الخالص والحدس:

من الضروري أن نتوقف في فلسفة التواصل الاجتماعية عند حدود الأنا الخالص ومعناه؛ أي الأنا الذي يقابل عمليات ذهنية تحوي موضوعات قام بصياغتها الذهن تقابله منذ البداية، و حين يجد العقل نفسه بمقابل هذه الموضوعات، يلاحظ القوانين الخاصة، لأنها تسير كلّها بموجب هذه القوانين حتى تحقق المعرفة قيمتها الموضوعية، لأن الذهن حسب كانط هو الذي يقوم بتشكيل التجربة، فهناك عالم يفوقني و خارجي عنّي لا يمكن أبدا أن أجد ذاتي إلا بإزاء ما يحويه هذا العالم، فتكون وحدة الذات هي الوسيلة للتموضع داخل هذه التجربة الخارجية، و هي التي تساهم في التواصل المقرون حتى نصل إلى معرفة الظواهر، رغم وجود مكان معين و زمن يقع بين الحدس الحسي

ألكساندرا غيتمانوفا. علم المنطق. تر: دار التقدم. الاتحاد السوفياتي. ط1. 1989. ص:383. و أيضا: إبراهيم زكريا. كانت أو الفلسفة النقدية. ص: 90.

* اعتمدنا الاسم كما عرّبه زكريا إبراهيم في كتابه " كانت أو الفلسفة النقدية"، أمّا ما اعتمدناه في بحثنا فهو اسم: كانط.

(1) المرجع السابق. كانت أو الفلسفة النقدية. ص: س.

(2) المرجع نفسه. ص: 94.

والمقولات، فالحدس أهم ما يربط الزمن بالجانب المقولي(1)، إلى جانب الفكر الخالص الذي يوجّه طرائق التفكير و يعد نواة التواصل عند كانط (2)، لكن أهم ما يلاحظ في هذا الصدد هو: التركيز الفعلي على الظاهرة عند كانط، هذه التي يحاول إبرازها كغاية من كل الأساليب الفكرية التي سعى إلى شرحها، فحتى تحقق الظاهرة موضوعيتها لابد أن تتعارض مع الأنا الخالص، و أن تساهم في توضيح ملامح التواصل لكنّها في الوقت نفسه تجعلنا نطرح مجموعة من الأسئلة حتى نجيب عنها رفقة كانط، فهل من الواجب توفر ظاهرة ما حتى يتسنى لنا التواصل؟ و هل الإحساس من دعائم التشكل الظاهري؟ وما هي الحدود التي تبرز في هذا المجال من خلال الدور الذي توفره الصور لها...؟

3 ـ الظاهرة:*

(1) Voir: Comprendre Kant. Olivier Dekens .P :43.44.45.

(2) تجدر الإشارة هنا إلى مبادئ الفكر الخالص بهذا الشكل:1 ـ بديهيات الحدس 2 ـ متوقعات الإدراك الحسي 3 ـ قواعد التجربة 4 ـ مسلمات الفكر التجريبي بصفة عامة، فكل عنصر من هذه العناصر يقابل المقولات في العدد و الترتيب؛ الأولى تقابل الكم، الثانية تقابل الكيف، الثالثة تقابل الإضافة، الرابعة تقابل الجهة. لمزيد من التوضيح أنظر:Comprendre Kant :P :56 .

* الظاهرة مصطلح مرتبط بالظاهراتية و علم الظواهر (Phenomenal)، و هو مصطلح ارتبط بكانط و مناقض لمصطلح (Noumenal) الذي مفرده نومن، و الذي يستعمل كمعادل للظاهر (Paraître)، في إطار صيغية الحقيقة المدركة عن طريق الحدس العقلي، و التي تعرض في علاقة الاختلاف بين هذين العنصرين(Phénomène/Noumène). لمزيد من التوضيح أنظر: Aljirdas Julien Greimas –Joseph courtes. Dictionnaire résonné de la théorie du langage. Hachette supperieur . Tome1 Paris 1979.p :277 . ، و لنحدد أيضا بعض ملامح الظاهرة الكانطية في إطار الدقة التي استوجبتها؛ لابد من التفريق بين المظهر و الظاهرة، فالمظهر الحسي لا يتوفر على دقة و موضوعية، أما الظاهرة فتتوفر على هذه العناصر، ضف إلى هذا أن الظاهرة ليست الشيء في حدّ ذاته كما يؤكد ذلك إبراهيم زكريا في: كانت أو الفلسفة النقدية. ص: 108ـ109، أما الفرق الدقيق بين النومن و الظاهرة كما تعرضه: مليكة ولباني، فيتحدد انطلاقا من طبيعة كليهما، فإذا كانت الظاهرة هي الشيء كما يبدو لنا لأنه شيء في حد ذاته، فإنّ النومن له خصوصياته التي ندرجها بهذا الشكل:

1. إنه مفهوم سلبي: أي لا يمكن أن يتموضع ضمن أية مقولة.
2. إنه مفهوم إشكالي: أي لا متناقض.
3. إنه مفهوم ضروري لوضع حدود قيمة المعرفة الحساسة .

ظاهرة ما؛ هي (في مقابل مالها من صورة) " مادة يقدمها لنا الإحساس (كاللون و الصوت مثلا)، هي التي تكون صميم وجود هذه الظاهرة، و هذا الوجود الواقعي الذي تنطوي عليه كل ظاهرة يتصف بقدر معين من الشدة، لأنّه يتراوح بين الصفر (أو انعدام الإحساس)، و بين درجة غير محددة، و لكنّه مقدم لنا في كل الحالات كحقيقة موحدة نستشعرها بأسرها مباشرة دون أن يكون مثلها كمثل المقادير المتصلة التي تترتب على التأليف المتعاقب للإحساسات العديدة...و لكنّنا لو ضربنا صفحا عن الدرجات المختلفة التي يمكن أن يمر بها أي إحساس، لبقي لدينا المفهوم العام التأليفي للتدرج (gradation)"[1]، حيث نُلاحظ أن الظاهرة أيا كانت تحددها درجات إحساساتنا التي إما أن تكون مباشرة أو متدرجة لأن الإحساس داخلٌ حتما في عمليات العقل، وموجه فعلي لتواصلنا المرتبط بظاهرة هي المجال الذي يمكن للعقل أن يمارس فيه نشاطه، طبعا في حدود الزمان و المكان، فلو بحثنا عن المكان و الزمان في خضم التجربة و في صميم الظاهرة لما وجدنا لهما أثرا، فهما قالبان عقليان لازمان يزود العقل بهما التجربة لكي تحدث بالفعل..."[2]، فالإحساس مرتبط بالعقل و التجربة حيث لا يمكن للواحد منهما أن يتجسد بمنآى عن الآخر في حدود الزمان و المكان كليهما.

لقد اهتم كانط بالتواصل المعرفي و طبيعته إلى جانب المنطق و الظاهرة وإمكانيات المعرفة، فعمل على ضبط الصور التي يكون كل إنسان قد تزود بها وبمبادئها، لأنها تعد شرطا من شروط التجربة، لأن كلّ ما يمكن معرفته هو الظاهرة التي تسمح للإنسان بالتواصل، لذلك يصح القول: إن العقل و مجموع الإحساسات في مراحل تدرجها تمكن من التواصل وفقا للظاهرة، فإذا نظرنا إلى العقل وحده فلننهض بعملية النقد، أما إذا تساءلنا: ما هي قدرة العقل؟ هل هي قدرة لا حد لها، أم هي قدرة

4. إنه مفهوم محدودي.

لمزيد من التوضيح :

Voir: Mélika Welbani. Wittgenstein et Kant. Le dicible et le connaissable. Ed: Cérès. P:119.

(1) كانت أو الفلسفة النقدية. ص: 103، 104.

(2) إيمانويل كانط. أسس ميتافيزيقا الأخلاق. المقدمة.

لها حدودها؟ لكانت الإجابة واضحة أمامنا؟ و هي أن العقل لا يهمه أن يمارس نشاطه إلا في دائرة الظواهر التي يقوم بدور قيادتها الأنا الخالص، وهي غير الأنا، بل هي الأنا العام.

ثالثا ـ هيغل (Hegel):

1 ـ المقولات و الثلاثية:

يقول طائع الحداوي:" و إن بيرس باكتشافه للمقولات الثلاث لا يدّعي الأصالة والجدة في التصريح بأهمية و قيمة الثلاثية في الفلسفة، فهو لم يعمل إلاّ على السير في الاتجاه الذي رسمه هيغل حين تمييزه لثلاث لحظات في الفكر"[1]، نفهم من هذا أن هيغل قد اهتم بالثلاثية في الفكر لأنّه رأى ضرورة تناول دوائر الفكر من حيث كونها تسير وفق مراحل ثلاث لا تتعدى الشمول، إذْ أورد قائلا:" تنقسم دائرة الفكرة الشاملة ثلاثة أقسام هي:

- ـ الأول هو نظرية الفكرة الشاملة الذاتية أو الصورية.
- ـ الثاني هو نظرية الفكرة الشاملة بطابعها المباشر أو الموضوعية.
- ـ الثالث هو نظرية الفكر (Idea)، أو نظرية الذات ـ الموضوع أي وحدة الفكرة الشاملة و الموضوعية، أي الحقيقة المطلقة"[2].

يتطلب مسار الفكر إذن التشكيلَ الثلاثي الذي يستلزم بدوره عنصر الجمعية الذي يقابل الشمول، فمعنى الشامل هو الجماعي الذي يلغي الفردي الذاتي في الأفكار وطريقة

(1) سيميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 270.

(2) هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية. مج 2. تر: إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة مدبولي القاهرة. المكتبة الهيجلية المؤلفات. طبع محمد سويدان. بيروت لبنان. ط 1983. ص:384.

التعبير عنها، هذا من ناحية من ناحية أخرى؛ حتى تكون الفكرة شاملة عليها أن تمر بـ:

- 1 ـ اللحظة الأولى هي الكلية، و هي تعني أنها في تساوي حر ذاتها مع في طابعها النوعي.
- 2 ـ اللحظة الثانية هي الجزئية، و هي تعني الطابع النوعي الذي تواصل فيه التتابعات الكلية تساويها مع نفسها.
- 3 ـ اللحظة الثالثة هي الفردية، و هي تعني الانعكاس في الذات لطابعي الكلية والجزئية. حيث تجد وحدة الذات السلبية تعينها الأصيل و الكامل، دون أن تفقد شيئا من هويتها الذاتية أو كليتها"[1]. إنّها تذوب في الشمولية الجماعية التي تجعل منها ثلاثية جمعيةً كليتُها في الصورة العامة التي توجه هويتها.

لقد أكّد هيغل بهذه المسألة كيفية وصول الأفكار إلى التجلي بواسطة السيرورة الثلاثية التي تجعل من الذاتية عنصرا يذوب بدوره في الشمولية الفكرية، إذ يتمكن المنطق بموجبها من أن يجد طريقا لمقولاته و مجال تطوّرها، فـ:" المقولات التي ظهرت في سير المنطق من قبل ـ و أعني بها مقولات الوجود، و مقولات الماهية ـ ليست مجرد أنماط منطقية، و إنما برهنت على أفكار شاملة في انتقالها، أو في عنصرها الجدلي، و في عودتها إلى ذاتها و في شمولها، و لكنّها في صورتها النمطية أفكار شاملة، فهي أفكار شاملة ابتدائية، أو ـ و المعنى واحد ـ هي أفكار شاملة بالنسبة لنا، و الفكرة النقيضة التي تنتقل إليها كل مقولة، أو التي تشع فيها كل مقولة بحيث تنتج تضايفا، لا تتسم بسمة الجزئي، و القسم الثالث الذي تعود فيه إلى الوحدة، لا تتسم بسمة الذات ، أو سمة الفرد، و ليس هناك تقرير صريح يقول إن المقولة متحدة مع نقيضها، و بعبارة أخرى، إنّها متحدة صراحة مع حريتها، و سبب ذلك كله أن المقولة ليست هي الكلية، إنّ ما يطلق عليه عادة اسم الفكرة الشاملة هو نمط من أنماط

(1) المرجع السابق. مج س. ص:385.

الفهم، أو حتى مجرد تمثل عام، و بالتالي فهو نمط متناه من نماط الفكر"(1). لقد أبرز هيغل في هذا المقطع المطول من تحديده لمفهوم المقولات و الشمولية التي تحويها ما يلي:

- ـ الثلاثية سمة مسلمة لكيفية تجلي الأفكار في شموليتها.
- الشمولية لا تلغي الفردية إنّما تدعمها.
- الثلاثية مرحلة هامة من مراحل تطور التفكير المنطقي.
- الثلاثية خطوة بارزة في مسار التعلقات المنطقية الفلسفية.

لقد لُقّت فلسفة هيغل بكثير من الانتقاد لأنها ذاتُ طرحٍ في غاية الخصوصية، كما أنه لا يدع مجالا للقول: إن جانب الصواب في هذا الأمر أو ذاك، إنّما هي طريقة في الأخذ بأفكار لا يمكن نفيها رغم قابليتها للنقد و الانتقاد(2).

2 ـ الظاهر و الظاهرة:

أ ـ مسألة الظاهر:

أما مسألة الظاهر فقد أورد عنها هيغل ما يلي: " لابد للماهية أن تشع و تظهر، وظهورها أو انعكاسها هو إلغاء لها، أو تحولها إلى المباشرة التي هي مادة من حيث انعكاسها في ذاتها، أو هي وجود قائم بذاته"(3)، فالمدلول كمفهوم لابد حتى تتحدد فيه سمة الظاهر و الظهور أن يكون واضحا بمثابة ما أصبح ظاهرا لنا بعد أن كان غير

(1) المرجع السابق. مج س. ص: 384، 385.

(2) لمزيد من التوضيح أنظر ما قدّمه طائع الحداوي في هذا الصدد عن حاشية بورس على هيغل و التي انتقده فيها بجهله للرياضيات التي هي أساس التفكير المنطقي. سيميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل. ص:269، 270، 271.

(3) موسوعة العلوم الفلسفية. مجلد2 . ص:329.

ذلك أو مختفيا، هذا بتبسيط شديد، لكن في حقيقة الأمر كما يواصل هيغل:" الظاهر مرحلة بالغة الأهمية من كل وجه في سير الفكرة المنطقية، بل يمكن أن يقال إنها هي التي تفرق بين الفلسفة و الوعي المألوف، من حيث إنّ الفلسفة ترى الطابع الظاهري لما يفترض الوعي المألوف أنه وجود قائم ذاته"[1]، و بالإضافة إلى هذا و" فضلا عن ذلك فإنك حين تقول عن شيء ما إنه ظاهر فحسب؛ فإن ذلك يعبر عن نقص حقيقي يكمن في أنّ هذا الظاهر لا يزال ينقسم على نفسه، و أنّه بغير استقرار داخلي، و يأتي بعد الظاهر المحض، و فوقه الوجود الواقعي (Actuality) و هو المرتبة الثالثة في دائرة الماهية"[2]؛ أي أنّ الظاهر يسير وفق الثلاثية و طابع صيرورتها و سيرورتها، وإلاّ فلن يكون غير تجلٍ هشٍ لماهيةٍ لا تتحدد بشكل من الأشكال، لأن تدرجّ الماهية خاصيةٌ فكريةٌ لا مجال لتجاوز المرحلية التي تحددها من الجانب المنطقي.

لقد أشار هيغل بشكل بارز للقيمة الهامة التي قدّمها كانط للظاهر و للحدود الفاصلة بين القيم الفلسفية و الفكر المتعود عليه، إذ قال:" استحق كانط Kant في تاريخ الفلسفة الحديثة بجدارة أن يقال عنه إنه كان أول من ردّ الاعتبار إلى التفرقة بين ضربين من الفكر هما: الفكر المألوف الشائع بين الناس و الفكر الفلسفي، إلاّ أنّه وقف في منتصف الطريق حين خلع على الظاهر معنى ذاتيا فحسب، ثم وضع الماهية المجردة بلا حراك خارج هذا الظاهر بوصفها الشيء في ذاته الذي يمتنع علينا معرفته، لأن من طبيعة العالم ـ عالم الموجودات المباشرة ـ ألا يكون شيئا غير ظاهر فحسب، و معرفتنا له على أننا نعرف الماهية في الوقت ذاته، فهي لا تختفي وراء هذا الظاهر، و إنّما هي تبرز جوهريتها بأنها تهبط بالعالم إلى مرتبة الظاهر فحسب"[3]، فالظاهر بهذا الشكل هو كيان متجاوز للمعرفة السطحية المتعلقة بالأشياء الموجودة، بمعنى أنها متجاوزة للموجودات الواقعية الذاتية، لأنّها تهدف أساسا إلى إبراز قيمة ما هو ظاهر.

(1) المرجع السابق. مج س. ص: 331.

(2) المرجع نفسه. مج ن.ص: ن.

(3) المرجع نفسه. مج ن. ص:330،331.

ب ـ عالم الظاهر:

ترتبط الظاهرة بالصورة في عمومها، و عالم الظاهر (The world of Appearance) هو عالم مرجأ و مرحلة فقط من مراحل الصورة، أي أنّه يكسب الصورة بمادة تشكلها قيمة جوهرية في حصول الماهية، " فالصورة تشمل في جوفها، المادة، أو القوام كإحدى سماتها، و في هذه (الصورة) على أنّها ماهيتها، أو على أنّها انعكاسها في ذاتها في مقابل مباشرتها، و هي حين تفعل ذلك فإنّما تفعله على شكل تعين جديد للصورة، و أساس الظاهرة هذا ليس سوى شيء ظاهري آخر(أي ظاهرة أخرى)، وبناء على ذلك تستمر الظاهرة في السير في توسط من القوام لا نهاية له عن طريق الصورة، و كذلك عن طريق اللاّقوام و هذا التوسط اللامتناهي هو- في الوقت نفسه ـ وحدة للعلاقة بالذات، و يتطور الوجود الفعلي إلى شمول كلي ـ إلى عالم التناهي المنعكس ـ"[1]. نفهم من هذا التحديد أن الظاهرة عند هيغل هي تأكيد لما لم ينتبه إليه كانط، و بالتالي فهو انتباه لقيمة الذات في الموضوع المحدد للماهية، أضف إلى هذا أن الظواهر لا تعمل في إطار الفردية بل أساس العمل الذي تقوم به هو الترابط و التجميع بين ظاهرة و أخرى، و بالتالي الوصول إلى قيمة الشمولية التي تحدد أي ظاهرة كانت.

3 ـ علاقة الظواهر بالشكل و المضمون:

يقول هيغل مواصلا تحديده لماهية الظاهرة:" الظواهر متخارجة بعضها عن بعض على هذا النحو في عالم الظاهر، تشكل شمولا كليا (Totality)، و هي كلّها متضامنة في علاقاتها بنفسها...و بهذه الطريقة نجد أنّ علاقة الظاهرة بنفسها تتخصص تخصصا نوعيا كاملا، فهي لها صورة (شكل) في ذاتها و لأنّها في مثل هذه الهوية، فهي لها وجود ماهوي، و هكذا يتضح أن الشكل (الصورة) هو المضمون، و أنه في صورته الناضجة هو قانون الظواهر"[2]، فالظاهرة صورةٌ لا تخلو من مضمون، وعدم

(1) المرجع السابق. مج س. ص: 331،332.

(2) المرجع السابق. مج س. ص: 332.

خلوها من المضمون هو تأكيد على قيمة عنصر الشكل فيها، هذا الذي يعمل بالمزاوجة مع المضمون ليقود إلى تحديد الماهية، فلعلنا لا نُجانب الصواب إذا قلنا إنّنا لا بدّ أن نتوجه صوب بورس لنعرف قيمة هذه الحواشي في تحديد قيمة الدوال و مدلولاتها، فلكي نستمر في المجال نفسه نواصل مع ملامح التواصل السيميولساني و تطور هذه الأفكارالأرسطية و الكانطية و الهيغلية عند :

II - تشارلز سندرس بورس(Charles Sanders Peirce) :

لكي يتسنى للباحث أن يلج مجال التفكير البورسي - موضع اهتمامنا - لابد من تناول أفكاره و المبادئ التي أرساها في الحقل السيميائي انطلاقا من:

أولا - الظاهراتية(Phenomenology/ Phaneroscopy)*

* سنعمد في كامل بحثنا إلى الأخذ بمصطلح الظاهراتية الذي يستعمل في التعريب باسم: "الفينومينولوجيا"، و الذي أعطاه بورس اسم الفانيروسكوبيا على سبيل الاختيار، أي أن الظاهراتية لكلا المصطلحين رغم أن مفرد الفينومينولوجيا هو: الفينومان، أما مفرد الفانيروسكوبيا فهو: الفانيرون. علما أن بورس قد أقر بأن نماذج من هذا القبيل، قد ظهرت عند هيغل (Hegels Categories)، و كذلك عند الفلاسفة الأمريكان الذين اعتبروها فكرة (Idea)، و هو المعنى القريب من فكرة الفانيرون، لكن الاختلاف الحاصل هو الذي يكمن في البعد النفسي الذي أحيط بفهمهم أي :(Psychological Connotation)، إلى جانب هذا فالفينومينولوجيا البورسية هي على عكس الفينومينولوجيا الهوسرلية - نسبة لـ هوسرل - إذ لا تتحدث عن حضور، فالمدلول المتعالي ليس معطى بشكل قبلي، كما لا يمكن الإمساك به إلاّ من خلال حدس تصويري... لمزيد من التوضيح أنظر: أمبرتو إيكو. التأويل بين السيميائيات و التفكيكية. تر و تع: سعيد بن كراد. المركز الثقافي العربي. ط1. 2000.ص: من 115إلى 141.
وانظر كذلك شورت(T. L. SHORT) حين يقول:

The Phaneron and Phaneroscopic Method
In writings of 1904 and later, Peirce substituted the neologisms ‘phaneron’and ‘phaneroscopy’ for ‘phenomenon’ and ‘phenomenology’. Thephaneron is something like what Locke meant by ‘idea’: it is that whichforms the immediate content of awareness. However, Locke and the other British empiricists built a number of assumptions into their conceptionof ideas, whereas Peirce wished to avoid making any assumptions, so far as that is possible: English philosophers have commonly used the word idea in a sense approaching. Voir: T. L. SHORT Peirce’s Theory of Signs. Cambridge University Press New York. 2007 .P :66

الظاهراتية أي: الفينومينولوجيا أو الفانيروسكوبيا(1) ـ بتعبير بورس ـ ؛ "هي عبارة عن وصف للفانيرون (Phaneron)، و التي تعني مجموعة شاملة لكلّ ما هو ـ عبر أي طريق أو معنى ـ حاضر في الذهن، بصرف النظر عمّا إذا كان هذا الشيء حقيقيا أم غير ذلك"(2)، فمصطلح الفانيروسكوبي؛ هو الدراسة التي ترتكز و تستعين بالملاحظة المباشرة للفانيرونات ثم تعمّم ملاحظتها، علمًا أنّها لابد أن تكون متحدة غير متفرقة، تميز و تومىء بعدة طبقات واسعة جدا من الفانيرونات (الظواهر) التي تشرح بدقة السلوكات المتفاوتة تمام التفاوت(Quite disparate)، ليبقى التساؤل مفتوحا ـ حسب بورس ـ كيف تدرس هذه الظواهر في مقابل أية حقيقة؟(3)، فالظاهرة أو الفانيرون تواجه الحقيقة في حدّ ذاتها، لأنها متعلقة بما هو واقعي أو غير واقعي، كما ترتبط بالمنطق و الرياضيات على السواء(4)، إذْ يبيّن ذلك جيرار دولودال بقوله :" لقد منحت الرياضيات الأرضية للثلاثية الفانيروسكوبية La triadicité phanéroscopique،

---

(1) أما جيرار دولودال فيضيف أنها تسمى كذلك الفيتاغورثية الجديدة، لمزيد من التوضيح أنظر: Gerrard Deledalle. Ecrits sur le signe. Ed du Seuil. 1978.P :203.

(2) Peirce said that : “ (Phaneroscopy) or (Phenomenology) is the description of the Phaneron. and by the Phaneron mean the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind . quite regardless of wether it corresponds to any real thing or not .

لمزيد من التوضيح أنظر:

Charles Sanders Peirce. Philosophical writings of Peirce. Select. Edit: Justus Buchler. Dover Pub .INC. New York . 1955. p:74.

هنا لابد من الإشارة إلى أنّ هذه النصوص المعتمدة من المصادر قد ترجمت إلى الفرنسية من قبل: جيرار دولودال (Gérrard Deledalle) في كتابه (Charles Sanders Peirce /Ecrits sur le signe)، لكنها ليست في الترتيب نفسه لكتاباته الفلسفية التي نقارب بها دراستنا هذه بترجمتها مباشرة من الأصل، و الاستعانة بالترجمات التي يظهرها البحث في كل مرة.

(3) " It will be plain from what has been said that Phaneroscopy has nothing at all to do with the question of how far the Phanerons it studies correspond to any realities" .Voir: Ibid.P:75

(4) Kelly A Parker. The continuty of Peirce’s thought. Vanderbilt University Press. 1998. P : 103.

وباعتبار الأمر يتعلق بالأنواع الثلاثة للوعي: فإنها أي(هذه الأنواع) مرتبطة بأفكار الواحد و الاثنين و الثلاثة بوصفها الصيغ الأولية الثلاث التي لها علاقة بالتحليل المنطقي، فواحدٌ بوصفه صيغة للفكرة البسيطة، واثنان بوصفها البسيطة والوحيدة للتركيب الذي يؤلف الوحدة المباشرة لأكثر من فكرتين، والتي لا يكون في المستطاع اختزالها إلى زوج من أزواج Une paire de paires، بل المتضمنة للفكرة المعبر عنها بـ (واو العطف)، و التي تجمع دائما ثالوثا أو مجموعة أكبر"[1]، فـ "خلف هذه التغييرات المصطلحية نجد أن بورس قد أنشأ منطقا جديدا؛ هو منطق العلاقات، مدركًا أنّه قد ذهب إلى أبعد من منطق أرسطو و كانط"؛ (Derrière ces changements de terminologie se trouve le fait que Peirce élaborait déjà une nouvelle logique , <u>la logique des relations</u>. Il se rendait compte qu'il allait au-delà de la logique <u>d'Aristote et de Kant</u>)[2].

نفهم من هذا الطرح أن الظاهراتية بما تحمله من ظواهر اختارت لنفسها بنية منطقية خاصة في نماذجها و كيفية تحققها، فهذه النماذج و الطبقات لا يمكن أن تكون إلا ثلاثةً من العناصر المستقاة من أفكار؛ أرسطو، فكانط ، ثم هيغل ـ كما سبق وبيّنا عند كل منهم ـ و لو بشيء من التحفظ على فلسفة هيغل ـ ، ففكرة الثلاثة بارزة في المسار البورسي، تقوم أساسا على عنصر التراتبية بحيث كلّ عنصر فيها يؤدي إلى الآخر، كما أكّد أرسطو بأن "عدد المبادئ ثلاثة و ثلاثة فقط"[3]، و لهذا نجد بورس يؤكد على هذا المبدأ حسب النماذج الثلاثة للظاهراتية، و التي هي على التوالي:

<u>1 ـ الأولية (**firtness**) :</u>

هي أول مقولة تُعنى باحتواء الصفات الخاصة بالظاهرة(The first category comprises the qualities of phenomena)، مثل الحمرة، القاسي، المحزن، الشرف،

---

(1) جيرار دولودال. السيميائيات أو نظرية العلامات.. ص:24.

(2) Voir :Charles Sanders Peirce. Textes fondamentaux de sémiotique. Tr :Berthe Fouchier-Axelsen , Clara Foz. Méridiens Klincksieck. Paris 1987 . P : 12.

(3) أرسطو. الفيزياء السماع الطبيعي. ص:28.

وكذلك هناك ـ بلا شك ـ عدة متنوعات تخص الكليات (Utterly) المطلقة غير المعروفة عندنا، فهي مقولة الإحساس الأولي، و بالتأكيد علينا أن نعرف كذلك أنّها حالة ترتبط بوعي ذاتي فردي عند الجميع (كلّ الناس) الذين من واجبهم التعاطف الكبير[1]. فالملفت للانتباه في هذا الرأي أنّ بورس قد أكّد على نوعية التعاطف الذي يؤكد عنصر الجماعية، الأمر الذي وضّحه ضمن تعلّق هذه المقولة بما يمكن(أن يكون)، أي عالم الممكنات الذي يعطي معنى الصفات " We ought to say that it is the senses that make the sense qualities or the sense qualities to wich the senses are adapted"[2]؛ أي لابد من إعطاء قيمة للممكن عن طريق وضع قيم فيما بين الفينومينات أو الظواهر، لأنّها لابد أن تتوفر على عنصر إمكانية لحاقها بغيرها، فالصفات في هذه المرحلة تدمج في بعضها البعض، و تقود الواحدة منها إلى الأخرى (The qualities merge into one another)[3]. لأنها لا تعمل داخل الفردية بل داخل الطابع الاجتماعي للعلاقات التواصلية المختلفة.

الملاحظ على هذه الصفات أنها لا تحمل هويات تامة (No perfect identitis)، بل شبيهة (أو جزئية) (Likness partial identities)، بعضها أو جزء منها كالألوان، والأصوات الموسيقية الواجب فهم نظمها، ورغم هذا يبقى جزء منها يسعى إلى التفرد ولو بنوع من عدم الاكتمال[4]. بهذا الشكل تسيطر فكرة الجماعية على الفكر البورسي

(1) هنا يعرض بورس فكرته بهذا الشكل:

« If i ask you what the actuality of an event consists in you will: tell me that it consists in it happening then and there. the specifications then and there involve to other existents. the actuality of the event seems to lie in it's relations to the universe of existents"

ثم يواصل فيرد على رأي بعكس ما ذهب إليه:

« A court may issue injunctions and judgments against me and I can not care a snap of my fingers for them .i may think them idle vapour".

أنظر: Philosophical writings. P:75

(2) Ibid. P :77.
(3) Ibid. m p.
(4) Ibid . m p.

إلى جانب فكرة الالتحام بين العناصر التي يطرحها و ما يليها، رغم كونه يسلّط الضوء على جزئيات قد تنفلت من الصفحات المعروفة في السعي إلى إثبات مسلمة الثلاثية، ليس هذا وحسب بل إن فكرة الصفة في حدّ ذاتها تفترض الابتعاد عن الانفراد، ذلك أنها تلتزم بتبعية الموصوف، فرغم كونها قد لا تحقق الاكتمال بين مكوناتها، إلاّ أنّ هويتها بهذا الشكل تجعلها بحاجة إلى باقي الصفات كما تكون دوما بحاجة إلى موصوفها، إذ يؤكد جيرار دولودال قائلا:" فالأولية يطابقها نوعٌ من المجتمع الذي يقول عنه غابرييل مارسيل(Gabriel Marcel)، كان يشكّل تجربة مشاركة(Communion)، وإنّ اللّغة فيه تخضع لأي قواعد خارجية ... ولكن لن نصف هذه اللّغة باللّغة الخاصة التي هي من قبيل المستحيل على كل حال فهي لغة اجتماعية قبلا، و لكن صيغها ودون أن يكون ذلك خاضعا لتوارد الخواطر(Télépathie)، يمكن أن تمتلك الصفة"[1]، ولأجل هذا يتنافى مذهب بورس مع الاتجاه النفسي عموما، لأنّه يؤكد في كلّ مرة على عنصر الاجتماعية في اللّغة.

2 ـ الثانية (Secondness) :

يعرض بورس هذه المقولة في إطار عالم الموجودات(Actual facts)، و بعيدا عن كون صفات هذه المرحلة شاملة ـ أشمل من صفات الأولية ـ فـ: منها المبهم (Vague)، ومحتمل الوقوع (Potential)، لكن وقوع واقعة ما بالمصادفة هو: وقوع فردي تام(Perfectly individual)، و مع ذلك لا وجود له في الواقع.

(1) نلاحظ اختلافات كثيرة بين الدارسين في ترجمة مصطلحات النظرية البورسية، لكننا أخذنا بترجمة عبد الرحمن بوعلي للأولية علما أننا نجدها بلفظ الأولانية كذلك، و الأمر نفسه بالنسبة لباقي المصطلحات التي سنبرز تعدداتها في ملاحق البحث. أنظر: جيرار دولودال. السيميائيات أو نظرية العلامات. تر: عبد الرحمن بوعلي. دار الحوار سوريا. ط4. 2004. ص:130-131. (و الأمر سيان بالنسبة لترجمة الثانيانية و الثالثانية و غيرها من المصطلحات البورسية...).

تخصّ الحقائقُ الواقعةُ الموضوعاتِ التي لها مضمون مادي، فلا نرى هذه الموضوعات بحسب رؤيتنا الصفات (We do not see them as we see qualities)، لأنّها ليست في الإمكانية أو الاحتمالية(Potentiality) أو في جوهر المعنى (Essence of sense) ، لكننا نجد الحقائق الواقعة تقاوم إرادتنا أو مشيئتنا Resist our will، لهذا سميت الوقائع أو الحقائق؛ فظّة أو وحشية غير عاقلة (Brutal)، لأنّها ليست في متناول الإنسان، حيث لا يمانع بورس في إعطاء فكرة المقاومة من خلال وجود التعارض، أمّا إذا كانت الصفات غير مقاومة فهذه طريقة للمقاومة، ففي واقع الإحساس إذا كان هناك ردّ فعلٍ للصفات؛ فإن الصفات المادية منها لا تستطيع أن تُبْرِزَ ردّ فعلها، و لهذا يمكننا القول: إنّ هناك مباشرةَ إدراكٍ بالحواس للمادة أو الجوهر(Matter)، لأننا لا نعرف الواقع إلاّ من خلال الاحتمالية أو الإمكانية، وهي المرحلة الإرتقائية للأولية[1].

يؤكد بورس بهذه الطريقة على أنّ " صفة ما " هي عنصر من الفينومينا (Element of phenomena)، و من الواقع(Fact)، ومن الفعل(Action)، و الواقع هو شيء آخر[2]، ليس هذا وحسب بل إنّ الثانيةَ إثباتٌ جمعيٌ يَلْحَقُ الأوليةَ بصفةٍ أكثرَ اتساعًا تحدث في الثانية. يقول جيرار دولودال: " و يطابق الثانوية * و المجموعات المحددة، أي كل أنواع الطوائف(Communauté) مثل النوادي، و العصابات، و الزمر، والمجتمعات العالمية، و المجتمعات الرهبانية التي لا تستطيع القواعد أن تُفرض فيها إلا بتقبل أعضائها لها، و التي تكون لغتها فيها دائما متخصصة و سرية(Esotérique): مثل

---

(1) Voir : Op.cit . m p.

(2) في ختام العرض يقرّ بورس بضرورة التحاليل لمعرفة طبيعتها

«We shall undertake the analyses of their natures below » .Voir: Ibid. m p.

* لا بد أن نشير إلى تعدد الترجمات في هذا المجال كذلك، فرغم تبنينا مصطلحا من المصطلحات إلا أننا حين نورد قولا ما سنُبْقي على ترجمته عند صاحبه، تماما كما هو الحال بالنسبة للثانوية في هذا القول.

اللّغات العامية والتقنية"[1]. الأمر الذي يؤكد في كلّ مرة على اجتماعية الفكر البورسي حسب تراتبية المسار الفكري و مكوناته عند الإنسان.

3ـ الثالثية(Thirdness) :

ترتكز هذه المقولة على ما يسميه بورس " القوانين(The laws) أي حينما نتأمل عناصر هذه المقولة من الخارج فقط، لكنّنا لما نشاهد درعا أو حماية من جانبين نسميها أفكارا(Thoughts)، فالأفكار ليست صفات و لا حقائق، إنّها ليست صفات لأنّه يمكن إنتاجها و إنماؤها، بينما الصفة أبدية، مستقلة عن أيّ تحقق"[1]، فالأفكار من الداخل يمكن أن تكون لها غايات، و بالفعل لابد أن يكون لها بعض الغايات جيّدة كانت أو رديئة.

لماذا الصفة إذًا هي كما هي(أي على ما هي عليه)؟ " لماذا الأحمرُ أحمر وليس أخضر؟ هذا ما يمكن أن يكون جنونا، فالأحمر إذا أضحى أخضر لن يكون أحمر هذا كل شيء، وأي تشبيه أو تشابه لصحة العقل: القضية ربما راجعة بكينونتها ـ ليس بالضبط ـ إلى مسألة تخص الصفة، لكن تخص العلاقة بين الصنفين، ومع ذلك أيضا؛ هذا منافٍ للعقل(Is absurd)؛ فالفكرة ليست صفة، وكذلك ليست حقيقة من الأفكار عموما، فأنا قد أمتلكها وأنقلها لكم، وهي على العموم؛ عامة من الخارج برجوعها إلى كل الأشياء الممكنة (All possible things) أي ليست إلاّ للأشياء التي تحدث لتكون، وليست جمعا من الحقائق، فهي التي تستطيع بناء أو تشييد قانون، ومن القانون نذهب إلى أبعد حقيقة ضليعة لنحدد كيف تكون الوقائع، كما لابد أن تصنف، فلا يوجد اعتراض في قول: إنّ القانون هو حقيقة عامة تفهم إمكانية بأنّ فيها ـ بصفة عامة ـ

(1) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 131.

(1) Philosophical writings. p : 78.

خلط من الإمكانيات و الاحتمالية"(2)، و بالتالي فلا مجال للقول بوجود أفعال تستطيع وضع حقيقة عامة.

يقول بورس " يخص القانون، أو الحقيقة العامة ـ بصفة عامة ـ عالم الصفات المحتمل، في حين تتعلق الحقيقة بالحاضر المعيش" (As general The law or General fact concerns the Potential world of quality , while as fact it concerns the actual world of actuality)، بالضبط مثلما يتطلب امتياز نوع من الموضوعات، شأن ما هو خارجي للصفات المجردة، إذ من خصائص القانون أنه يتطلب القانون، يتطلب إذن نوعا خاصا أو مستغربا لموضوع الفكرة، أو مثل عبارة في هذا الربط، و كذلك العقل بوصفه نوعا خاصا لموضوع غريب (Foreign subject) للأفعال غير الفردية. القانون إلى جانب هذا؛ هو شيء بعيد عن الصفة و الفعل على حد سواء، مثلما هما بعيدان عن بعضهما البعض(1)؛ أي أن حدودا تقع بين عنصر الجمعية والفردية؛ هي التي تفصل بين هذه المفاهيم العقلية، الشيء الذي يجعل الثالثية ـ حسب جيرار دولودال تطابق" المجتمع بمعناه الواسع، أي هذا المجتمع المتعدد و المختلف الذي ينتمي إليه كل إنسان بالقوة أو بطيب خاطر، والذي يعيش فيه وينقله معه حيثما ارتحل...إن لغة هذا المجتمع لغة عامة وخارجية(Exotérique)، فهي مستقلة عن الأفراد، لكن الأفراد كلهم يساهمون في تكوينها وفي تحولها"(2)؛ فالملاحظ في كل ما سبق أن وجود لغة ما مقرون بوجود القوانين المضبوطة و المحددة لها.

ثانيا ـ منطق السيميوطيقا؛ نظرية للعلامات(3) :

---

(2) Voir : Opcit .mp.
(1) Ibid. p : 78.

(2) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 131.

(3) عنوان وضعه بورس حتى يدقق في المنطق الذي تسير بموجبه نظرية العلامات. لمزيد من التوضيح أنظر:

(Logic as semiotique the theory of signs)

عبر أسلوب التدرج الاستقرائي في توليد المفاهيم*؛ يرى بورس أن هناك ثلاثة تقسيمات للمنطق إذ يقول:" المنطق في مفهومه العام: هو كما أعتقد أني عرضته ظاهريا ليس إلا اسما آخر للسيميوطيقا (Another name of semiotique)، الشبه ضروري، أو صوريا هو مذهب للعلامات (Doctrine of signs)؛ ـ واصفين المذهب كشبه ضروري، أو صوري، أقصد أن نلاحظ: صفات كل دليل كما نعرف، و من هذه الملاحظة و عن طريق المعامل الذي لن أعترض على تسميته التجريدية؛ يؤدي بنا إلى بيانات معرضة للخطأ على نحو بارز، إذا من وجهة واحدة دون بيان ضروري لما يجب أن يكون من مواصفات العلامات الموظفة من قبل ذكاء علمي؛ هذا لِقَول ـ عن طريق ذكاء قادر على التعلم بالتجربة، كمعامل تجريدي ـ "إنه بحد ذاته نوع من الملاحظة؛ المقدرة التي أسميها ملاحظة تجريدية (Abstractive observation)... إنّها تجربة مألوفة لأي إنسان كان يريد شيئا إلى حد أبعد من قدراته الحالية، و حتى يتبع تلك الرغبة بهذا السؤال: هل أريد من هذا الشيء الشيء ذاته إذا كان لي الوسائل اللازمة لإرضائه؟ و ليجيب عن هذا السؤال يبحث عن قلبه، و بفعلنا هذا أُنجز ما أسميته الملاحظة التجريدية، إنّه يطبع في تخيله نوعا من التخطيط الهيكلي، أو رسم أولي لنفسه، و يعتبر ماهية التغييرات التي تتطلبها الحالة الافتراضية للأشياء، لتتكون في تلك الصورة، و هذا هو ما نقصد به" ملاحظة ما تخيله ذلك الإنسان"[1]، و بهذا العامل الأدنى و الذي يشبه العقلنة الرياضية، يمكننا فهم هذه النتائج بما تَكُونُه العلاماتُ حقيقةً في كل الحالات على امتدادها مثل الذكاء الذي قدّم به بورس أمثلته، و الذي كان

Philosophical writings. P : 98

* نقصد أسلوب التدرج في توليد المفاهيم الذي كان يعتمده أرسطو، أي الشرح بأكثر مرة للبرهنة على الآراء. هذه الملاحظة التي سيسير بموجبها كامل التصور البورسي، و الذي سنسير بموجبه في تحديد أهم الاستنتاجات التي أراد الوصول إليها.أنظر: أرسطو. الفيزياء السماع الطبيعي. ص:9.

(1) Ibid. m p.

علميا، فنماذج الأفكار حول ا□، و التي يجب أن تحمل بديهية العلم بكل شيء أي العقلنة الماورائية توجد خارج هذه الدائرة من التصورات.

يمكن اعتبار المنطق بهذا التحليل سمةً تخريجيةً لنوع فقط من أنواع المنطق، و الذي نقصد به منطق السيميوطيقا عند بورس، أي حدود التناول التي يرى بورس أنها تقود وجهة نظريته بكل حيثياتها، بما فيها تجارب الإنسان و حدود تفكيره وكيفيتها، أضف إلى ذلك طرائق تَشَكّل الصور و المفاهيم وفقا لثلاثة ثواليث هي على التوالي:

1 ـ الثالوث الأول(الدليل أو الممثل، الأساس، الموضوع، المؤول):

أ ـ تجليات الدليل أو الممثل(**Sign or representamen**)[1] :

(1) هنا لا نجد بورس يميز بين الدليل و الممثل علما أن العديد من الترجمات لحقت به على اختلاف الدارسين، إذ نلاحظ سعيد بنكراد يسمي الممثل (ماثولا) أي: عنصر من عناصر العلامة، إنه أول هذه العناصر و سندها في التمثيل و التعريف بالشيء الممثل. الشيء الذي يعكسه: أمبرتو إيكو في: التأويل بين السيميائيات و التفكيكية. تر: سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي. المغرب. ط1.ص:140.

و الترجمة نفسها نجدها عند أنطوان أبي زيد في ترجمته لكتاب: أمبرتو إيكو. القاريء في الحكاية. المركز الثقافي العربي. المغرب. ط1. ص: 32.

من جانب آخر نجده (ممثلا) عند عبد الرحمن بوعلي، وكذلك محمد معتصم... أنظر: جيرار دولودال. السيميائيات أو نظرية العلامات. تر: عبد الحمن بوعلي. ص: 33. و كذلك مايكل ريفاتير. دلائليات الشعر. تر: محمد معتصم. كلية الآداب و العلوم الإنسانية. الرباط . مطبعة النجاح الجديدة . الدار البيضاء. ط1. 1997. ص: XXX. التوطئة. و قد تبنينا مصطلح الممثل. علما مشكلات ترجمة المصطلحات البورسية ليست فقط على مستوى دخولها اللغة العربية بل أيضا بين اللغات الأجنبية شأنها شأن المصطلح العلمي بشكل عام، وهو ما نعته جيرار دولودال بقوله: أن "حالة التفسير تتوقف على المترجم لا القاريء " .

voir : Gérrard Deledalle .Charles S. Peirce's. Philosophy of signs essays in comparative semiotics.advances in semiotics. Thomas A. Sebeok, *General editor.* Indiana University Press . 2000. P:62.

حسب بورس:" الدليل أو الممثل**(Sign or representamen)** هو شيء يقوم لإنسان ما مقام شيء ما، بوجه ما، أو بصفة ما"(1)، نفهم من هذا أن بورس لا يقيم تفريقا بين الملمحين، إنه يشرحهما سوية على سبيل الاختيار ب (أو)، وهنا نلاحظ أن منزلة تكاد تكون متعادلة بينهما، تقيم الدليل مقام الممثل، و كما يقر أمبرتو إيكو:" هذا ما يشرحه صافان بقوله:(الممثل علاقة ثلاثية يربط فيها أساس بموضوع بواسطة مؤولة*؛ أما الدليل، فهو الممثل الذي يشكل التفكير و العمل البشري مؤولتيه)، و يؤوله كارونتيني بدوره هكذا: (الدليل هو ما يمكن استعماله في وضع تواصل ودلالة؛ و الممثل هو ذلك الدليل نفسه، و قد تضمن فعلا في علاقة ثلاثية للدلالة)"(2)، و هو مفهوم يلتقي فيه كارونتيني مع إيكو الذي يرى أن: "الدليل هو العنصر الملموس في سيرورة تواصل وإرجاع ملموسة؛ بينما الممثل هو (التعبير) النمط الذي يسند إليه عرف تشفيري (شفرة ثقافة معينة) مضمونا معينا بواسطة بعض المؤولات... بغض النظر عن إمكان استعمالها لأجل توصيل شيء ما فعلا"(3)؛ أي أنه يؤكد على ملمحين للتمييز بين المصطلحين، وبالتالي التفريق بين علاقات دلالية و أخرى تواصلية** رغم تماشيهما معا، ومن جانب آخر كذلك يؤكد جيرار دولودال على هذه العلاقة الموجودة بين المفهومين " فبورس لا يوظف كلمة دليل و كلمة ممثل توظيفا عشوائيا"(4)، فعلاقتهما علاقة أخذ وعطاء و تلاحم، لأنهما يؤديان المسيرة الدلالية نفسها، كما يقومان

---

(1) Voir : Philosophical writings. P: 99.

* سنفصل في هذه المفاهيم في تقسيم الدليل.

(2) دلائليات الشعر. ص: XXXII. التوطئة.

(3) المرجع نفسه. ص: XXXIII. التوطئة. و نشير هنا إلى فائدة تعليقات إيكو في سيمياء الثقافة على السيميوطيقا البورسية، هذه التي أخذ منها فكرة الدليل الذي انطلق منه في مشروعه السيميائي الثقافي.

** أي بين نظرية الدلالة و نظرية التواصل، التي في هذا المستوى مازالت لم تأخذ تشكلا فعليا، وذلك من الناحية الزمنية.

(4) "Peirce n'emploie pas indifféremment le mot signe et le mot representamen ". Voir : Charles Sanders Peirce. Ecrits sur le signe. Rass. Trad. Comm :par : Gérrard Deledalle. Ed du seuil. 1978. P : 216.

بالعمل نفسه تقريبا، لكن لكلّ منهما الفاعلية المرتبطة به بشكل مميز، و إلا لكانا تعبيرا عن شيء واحد.

لقد وظّف بورس كلمة(شيء) في تعريفه الدليل أو الممثل، و إذا تساءلنا لماذا هذه الكلمة بالذات يجيب؟ إيكو:" يستعمل بورس كلمة(شيء)؛ لأنه لا يمنح اللسان أي امتياز في بناء تصوره للعلامة، فالتجربة الإنسانية بكامل مكوناتها يمكن أن تشتغل كسند تمثيل"[1]، كما نضيف إلى تعليق أمبرتو إيكو ملاحظة مفادها أن"الظاهرة بكل ما فيها هي موطن السيميوطيقا البورسية بالـجوانب اللغوية أو غير اللغوية التي تحويها، أما جيرار دولودال فيؤكد العلاقة الملتحمة بين العنصرين، فهما يقومان بالعمل نفسه، لأنّهما يؤديان المسيرة الدلالية نفسها.

يقوم الدليل و الممثل كما أكّد بورس و الدارسون بالعمل نفسه تقريبا، إذْ" يخاطب كلاهما شخصا ما و يخلقان في ذهنه دليلا معادلا أو أكثر تطورا، وهذا الدليل الذي يخلق أسميه مؤولا للدليل الأول (The interpretant of the first sign)، أما الدليل الذي يقوم مقام شيء ما هو: موضوع (Object)، يحل محل هذا الموضوع ليس في جميع حالاته، لكن في مرجعية نوع من الأفكار، الشيء الذي أسميه في بعض الحالات؛ أساس الممثل (Ground of the interpretant)، أما الفكرة ـ هنا ـ ؛ فلابد أن تفهم في شكل فهم أفلاطوني (A sort of Platonic sense)"[2].

يؤكد بورس من خلال هذا التقسيم على أنّه؛ يمكن استدعاء أفكار إنسان آخر، أين يمكن القول: " إن رجلا واحدا حينما يستدعي ما كان بصدد التفكير فيه، فإنه في بعض الأوقات السابقة يستدعي الفكرة نفسها، وحين يواصل التفكير في شيء ما ـ في عُشر الثانية، بقدر ما يزال يعتقد بمطابقة الفكرة مع نفسها خلال ذاك الوقت ليكون عنده مضمونا مشابها (Like content)، فإنّها الفكرة نفسها، وليست في كل لحظة فاصلا

(1) التأويل بين السيميائيات و التفكيكية. ص: 140.

(2) Voir : Philosophical writings. P : 99.

لفكرة جديدة"(1)، إذ لا مجال لتصور جديد في كل مرة لأن الدليل بهذا الشكل يعاود الحضور وحسب، أي حال من الاستحضار للأفكار على اختلاف درجات التذكر وارتباطها بموضوع دون آخر، الشيء الذي يساهم في إعادة تشكل الصور، دون أن تنفات خاصية التجديد، لأن الإنسان لا يتعامل بالأفكار السابقة وحسب، بل أيضا بصور و أفكار جديدة لغوية كانت أم غير لغوية، لأن الواضح أن مفهوم الإنسان إلى الآن هو مفهوم غير محدد، إذ يشمل كل أساليب التواصل بما في ذلك خصوصية اللّغة عند البعض.

نقول في حوصلة كل ممثل: إنه مرتبط بثلاثة أشياء، الأساس، الموضوع والمؤول (Ground ,Object, and the interpretant)، لأن للسيميوطيقا ثلاثة فروع (Three branches)؛" الأول يسميه سكوت دانس (Scotus Duns): النحو التأملي(Gramatica speculativa)، يمكننا تحديده بالنحو الخالص(The pure grammar). الثاني هو المنطق الخالص(Proper logic) لما هو ضروري حقيقة للممثلات، و لمتمثل الذكاء العلمي (Representamina)، لكن ضمن ما يمكنهم امتلاكه فعلا لموضوع ـ يمكن أن يكون صحيحا ـ، أو لنقل المنطق الخالص*؛ هو علم صوري لشروط التمثيلات حقيقة"(2)، ولا يتوقف بورس عند هذا الحد، بل يواصل أيضا الذهاب إلى عنصر ثالث ضمن مسلمته الرياضية، وهو الذي يتجلى في: محاكاة أو تقليد الشكل الكانطي، كاتجاه يحاول إيجاد مجموعة من المصطلحات لمفاهيم جديدة؛" أسميه البلاغة الخالصة، فتأكيد القوانين التي في الذكاء العلمي واجب؛ دليل واحد يقدم الحياة للآخر، وخاصة فكرة واحدة تجلب أخرى و هلم جرا"(3).

---

(1) Voir : Op.cit. P :99.

* عمدنا إلى ترجمة كلا من(Pure)، (Proper) بالخالص؛ لأننا رأيناها الأنسب، رغم أنّ بورس لم يستخدم العبارة نفسها بالنسبة للمنطق و النحو.

(2) Voir: Ibid. m p .

(3) Voir: Ibid. m p.

عمد بورس بهذه التقسيمات إلى توضيح علاقة تراتبية تكاملية بين أصناف التقسيم المنطقي، إذ عرض أفكاره في شكل تصاعدي يكون العنصر الواحد فيه موجها بالضرورة إلى لعنصر الآخر، دون محاولة الانفلات من تأطير أرسطي كانطي، ولهذا نجده يلجأ إلى توضيح هذه العلاقة في شكلها السيميوزيسي(Sémiosis) *، على اعتبار السيميوزيس اسما آخر لفعل الدليل (La semiosis ou action du signe)[1]، فكيف ذلك؟

يستدعي فعل الدليل ـ حسب ما ينقله جيرار دولودال عن بورس ـ بعض الانتباه،" فلنتذكر التقسيمات التي وضعت قبلا بين الفعل الثنائي، و الدينامي، و الفعل الثالثي أو الذكي، فحدث (أ) يستطيع تحت قوة قاهرة؛ إنتاج حدث (ب)، و الحدث (ب) يمكنه بدوره إنتاج الحدث(ج) ، بما أن الحدث(ج) على وشك أن ينتج من قبل(ب) ليس له أي نوع أثر على إنتاج (أ) ل(ب)، و يستحيل أن يكون، بما أن فعل (ب) و إنتاجية (ج) هو حدث مستقبلي يحتمل وقت إنتاج (ب)، وهذه هي العلاقة الثنائية والتي سميت كذلك لأن كل واحدة من هذه المراحل تخص زوجا من الموضوعات"[2]، فلهذا تكون كل علاقة ثلاثية علاقةً ثلاثيةً وحسب فلا تعادل العنصر الواحد و لا العنصرين، أما إذا نزلت إلى اثنين فتبقى بحاجة إلى ثالث ـ مثلما رأينا مع أرسطو و كانط ـ، لكنها رغم ذلك لن تكون علاقة سيميوزيسية بكل مراحلها ما لم تحقق سيميوزيسا غير متناه، ليبقى مجالُ التدلال لا نهائيا يتجلى مساره التواصلي في سيرورة و صيرورة مستمرتين.

* قبل الولوج إلى التحديد البورسي للسيميوزيس، نسجل ملاحظة هامة بهذا الصدد؛ كون مدرسة باريس لا تولي بورس أهمية تأسيسية لهذا المصطلح. لتوضيح أكثر أنظر: Sémiotique dictionnaire résonné de la théorie du langage.P :339 .

أما أمبرتو إيكو فيؤكد ذلك بقوله: " لقد كان شارل سندرس بورس(C S Peirce) أول من أدخل مفهوم السيميوزيس إلى ميدان السيميائيات، بل لقد كان أول من أرسى دعائم نظام التدليل و إنتاج الدلالات، يمر عبر ميكانيزم خاص أطلق عليه اسم السيميوزيس." أنظر: التأويل بين السيميائيات و التفكيكية. ص: 138.

(1) Voir : Ecrits sur le signe. P :126.

(2) Voir : Ibid. P :126-127.

نلاحظ عبر هذا البناء المنطقي الذي استقاه بورس من أرسطو و كانط أنّ المسار السيميوزيسي لا يتحقق إلا من خلال العلاقة التراتبية بدءًا من الممثل أو الدليل. " إنّه أولٌ في علاقةٍ ثلاثيةٍ بثانٍ؛ يسمى موضوعه، حتى يكون مؤهلا لتحديد ثالث يسمى؛ مؤوله، فيتخذ العلاقة الثلاثية نفسها لموضوعه"(1)، حيث تشكل العلاقة الثلاثية حقيقةً واقعةً يُسلّم بها في توجيه الدليل، و لا يتحقق عمل عناصرها إلا بتجمع العناصر الثلاثة، كما لا يمكنها أن تقوم على اثنين دون ثالث، فهي" ليست علاقة ثنائية Dyadic relation)، و لأجل هذا لا يمكن للمؤول أن يكون مجرد علاقة ثنائية للموضوع"(2). نتساءل هنا بالذات عمّا إذا كان الممثل أو الدليل يقومان اختياريا بالدور الأول في هذه المسألة؟ و هل يشكلان نقطة انطلاق واحدة لرحلة التواصل الدليلية، أي ما حدود التناول بينهما في رحلة السيميوزيس؟

ب ـ مابين الدليل أو الممثل و السيميوزيس :

حدّد بورس المسيرة السيميوزيسية في إطار مفهوم الدليل الذي هو" ممثل بمؤول عقلي، فإذا كانت زهرة عباد الشمس في دورانها اتجاه الشمس؛ قادرة ـ دون قيد ـ على إنتاج زهرة عباد شمس أخرى تدور بالدقة نفسها، و بالدوران نفسه تجاه الشمس، و تقوم بعملية الإنتاج التي قامت بها الأولى، فزهرة عباد الشمس تكون ممثلا للشمس"(3)، أما الدليل فلا " يمكنه إلاّ أن يمثل موضوعا و يخبر عنه. إنّه لا يستطيع توفير معرفة شخصية أو إدراكا لهذا الموضوع، و لأجل هذا يفيد في هذه النسبة بموضوع الدليل"(4).الملاحظ في كل هذا هو أن التعمق الكبير في وضع حدود بين الدليل والممثل في سيرورة السيميوزيس؛ قد بلغ درجة كبيرة من الإيغال الذي يجانب فهما متيسرا لهذا الطرح، الشيء الذي لفت انتباه بورس، إذ تنبأ بأنه" سيكون

(1) Voir : Philosophical writings . P : 99-100 .
(2) Voir : Ibid. P :100.
(3) Voir : Ibid.m p.
(4) Voir: Ibid. m p.

هناك قراء يقولون بأنهم لا يفهمون هذا، فهم يظنون بأن الدليل ليس بحاجة إلى اتصال بأي شيء معروف بطريقة أخرى، و يستطيعون كذلك وضع بعض المعلومات المباشرة أو غير المباشرة في لغة الدليل، كاطّلاع أو كمعرفة شخصية، فحامل معلومات غريبة في هذه الدرجة؛ لا يسمى دليلا إنّه ليس دليلا"[(1)]، لأنه لا يهدف إلى التواصل الاجتماعي غير المثالي، إنّه تواصل لا يهدف إلى التواصل في إطار الثلاثية، وانتفاء عنصر من عناصر الدليل يخرجه من سمة الدليل*.

للتبسيط أكثر يقدم بورس مثالا عن رجلين " يجلسان في الشرفة ينظران إلى الساحل(الشاطيء)؛ واحد منهما يقول للآخر:(هذا المركب لا يحمل حمولة لكل الركاب المسافرين، لكن فقط للعابرين). الآن إذا رأى الآخر (لا مركب)؛ المعلومة الأولى التي يستنتجها من الملاحظة التي لديه من هذا النوع من الموضوع؛ جزء من البحر الذي رآه، و يخبره بأن الشخص محتال، أو مدرب أكثر في رؤية هذه الأشياء، يمكنه رؤية المركب هنا، و من ثم فهذا المركب معروض في معرفته، و هو مستعد لاستقبال المعلومة التي تخص هذا المركب، على اعتبار أنه يحمل بالخصوص(مارّين) " [(2)]، لكن الجملة بهذا الشكل لا يمكن أن تكون لها موضوعات أخرى بالنسبة له فيما يحمله من معارف.

لقد حدّد بورس في هذا المثال؛ كيف أن المعارف ذات فروقات بين المتلاغين، خاصة إذا تعلّق الأمر بالقناة الإيصالية(الرؤية)، فحتى لو كانت الرؤية واحدة لشخصين مختلفين تظل المقدرة على الرؤية المعرفية ذات حضور في توجيه الدلالات، فالموضوعات بسبب أن الدليل يمكنه أن يحمل العديد منها؛ فكل واحد من الاثنين يكون

---

(1) Voir: Opcit. m p.

* أي أن اللّغة المنطقية المثالية للعلم تفتقد الفضول؛ ومن ثم فإنها غير عملية في مجال الاحتكاك التواصلي اليومي بين البشر. أنظر: ميلكا إفيتش. اتجاهات البحث اللساني. تر: عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد. المجلس الأعلى للثقافة. ط2. 2000. ص: 431.

(2) Voir: Ibid. m p.

شيئا واحدا متواجدا، أو شيئا نؤمن بأنّه يوجد داخليا، أو في إطار انتظار أن يوجد، أو تجميعا لأشياء، أو لصفة، أو لعلاقة، أو لحدث معروف. و هذا الموضوع الفريد يمكن أن يكون بدوره تجميعا أو كُلاً لأجزاء، أو يمكنه أن يحصل في شكل بعض الأفعال المسموحة، أين لا يسمح الإنسان بواسطة نفيه لتكون مسموحة فعلا، أو شيئا من الطبيعة المرغوبة عموما[1]، و هنا تكون الموضوعات بشكل عام؛ منتمية ـ كما سبق وعرفنا ـ إلى الظاهرة بكلّ ما فيها سواء اللغوية أم غير اللغوية، و الموجودة أو التي يمكن أن تكون أو توجد في داخلنا، أي أن بورس قد تمكن من تتبع معظم ما يمكن أن يمر به الموضوع من وجهة نظره، إلاّ تلك التي تكون مثالية لا تحقق التواصل المطلوب من الموضوعات المختلفة.

ج ـ ثلاثة[2] ثواليث للأدلة (Three Trichotomies of signs):

يمكن أن يقسم الدليل إلى ثلاثة ثواليث:

أولا(First): تبعا للدليل نفسه، و الذي يعتبر صفة بسيطة أو مجرد صفة (A merly quality) ؛ وجود حقيقي أو قانون عام.

ثانيا(Secondly): تبعا لكون علاقة هذا الدليل ترتكز حول ما للدليل من بعض الصفات في ذاته، أو في بعض العلاقات الوجودية بهذا الموضوع، أو في علاقته بمؤوله.

(1) Voir: Op.cit. m p

(2) اهتم أمبرتو إيكو بهذه الفكرة بوصفها فكرة أخذت البعد الظاهراتي عند بورس رغم عدم انتشار أفكاره بين علماء عصره، خاصة الكتاب منهم لأنه لم يكن سيميائيا في الأصل. وقد جمعه مع آخرين مهتمين بالدليل إلا أنه كان الرائد في مجال الدليل الثلاثي. لتوضيح أكثر: Voir : Umberto Eco. The Sign of Three : Dupin, Holmes, Peirce Advances in Semiotics. Indiana University Press. 1983. P :1. 135.136.

<u>ثالثا(**Thirdly**):</u> تبعا لكون مؤوله يمثله كدليل للاحتمال، أو كدليل لفعل، أو كدليل لغاية[1].

<u>د ـ أنواع الدليل في الثالوث الأول:</u>

إذا حاولنا تبيين الصفات الأولى للدليل في ثالوثه الأول فما الذي يظهر لنا قبل التقسيمات العشرة التي ستلحق به في مجال الاحتمالات؟ إذ تبعا للتقسيم الأولي للدليل يمكن أن نجد:

<u>د**1** ـ الدليل الوصفي(**A qualisign**) :</u>

هو " صفة هي دليل(Is a quality which is a sign)، لا يمكنها أن تقوم فعلا مقام دليل قبل أن تكون متحققة، و لا علاقة لهذا التحقق بصفتها كدليل" [2]، و كما يوضّح جيرار دولودال:" إنّه لا يمكنها أن تشتغل إلاّ و هي متحققة في العلامة الفردية"[3].

<u>د**2** ـ الدليل الفردي (**A sinsign**):</u>

و فيه " تؤخذ السابقة (Sin) مأخذ الدلالة كي تكون مرة واحدة (Being only once) مثل: فرد، بسيط... (Single, Simple...)، له تواجد حقيقي لكونه دليلا، و لا يمكنه أن يكونه إلاّ بصفاته، فيعني؛ دليلا صفة، أو كذلك أدلة صفات، لكن هذه الأدلة الصفات هي ذات صفة خاصة، و لا تشكل دليلا إلا بتحققها المادي الفعلي..."[4].

<u>د**3** ـ الدليل العرفي (**A legisign**) :</u>

---

(1) Voir : Op.cit. P :101.
(2) Voir : Ibid. m p.

(3) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص:33.

(4) Philosophical writings. P :101.

هو " قانون في شكل دليل (Is a law that is a sign)، و هذا القانون مؤسس فعليا من قبل إنسان، إذ كل دليل اتفاقي هو دليل عرفي ـ و العكس ليس صحيحا ـ .إنه ليس موضوعا فرديا، لكنّه صنف عام اتفق عليه ليكون ذا دلالة، ذلك أن كلّ دليل عرفي يدل في تطبيقه على حالة خاصة يمكن أن تسمى صداه(Be termed a replica of it)، و إذن فأداة التعريف(الـ) توجد دائما من خمس عشرة إلى خمس و عشرين مرة في صفحة كل هذه التواجدات، إنّها في كل مرة الكلمة نفسها، العلامة العرفية نفسها، فكل حالة خاصة هي ريبليك (صدى)*، و الربليك أو الصدى هو: دليل فردي، وكذلك دليل عرفي يعوض أدلة فردية، لكن هذه الأخيرة ليست أدلة فردية عادية مثل إعادة إنتاجات خاصة تعتبر كدوال... و الربليك لا يكون دالا دون قانون يجعله دالا..."[1]. لكل دليل إذًا ما يماثله فهو لا يستطيع الاشتغال بمفرده تماما كالإنسان وظلّه فالظل دلالة على ما يمثل؛ و هو ما أسماه بورس بـ "الصدى".

الذي نستطيع ملاحظته عبر كلّ هذه الأنواع الدليلية من جانب أولي؛ هو أنّ بورس قد عمد إلى مسلمته في تدرج من الفردي إلى الجماعي، و بما أنّ المسلمة لا يمكنها إلاّ أن تكون ثلاثية فإنه لا مجال لتحقق الفردية دون العرفية و دون الوصفية كذلك، و لأجل هذا ألفَيْنَا الدليل العرفي يقوم على الوصف و العرف، إذ يجسّد دوره على كلٍّ من الدليلين الوصفي و الفردي، بوصفه التأكيد الواضح على الفكر الاجتماعي للعلامة البورسية.

ـ هـ ـ نوعا الموضوعات:

في إطار الاهتمام الظاهراتي البورسي، و من خلال مفهوم الموضوع الذي أدرجه ضمن المفاهيم العامة لهذا الثالوث ـ كما سبق و وضّحنا ـ، فعلى اعتبار أنّ

* سنعتمد عبر كامل البحث على تعريب مصطلح (Replica) بالريبليك أي : الصدى.

(1) Opcit. P :102.

الفانيرون (الظاهرة) أيا ما كان، فالموضوع كما يحدّده بورس في الرسالة التي بعثها إلى اللّيدي فيكتوريا ولبي (Lady Victoria Welby) بتاريخ: 23 من ديسمبر1908 هو: موضوعان " غير المباشر خارج الدليل و المباشر داخل الدليل، (The mediate without , and the immediate within the sign) ، مؤوله هو كلّ ما يُوصِّله الدليل، ومعرفة الموضوع مرتبطة بالتجربة. الموضوع غير المباشر هو: الموضوع خارج الدليل، أسمّيه الموضوع الدينامي (Dynamoid object)، لابدّ أن يبيّنه الدليل عن طريق التلميح (By a hint)، مضمونه هو الموضوع المباشر (Immediate object)، و هذا ليس صحيحا تماما من الناحية الأدبية"[1]، أي أنّ من الموضوعات الموضوع المباشر الذي يعتمد على المتعارف عليه ديناميا (جماعيا)، و منها غير المباشر الذي يعتبر خارجا لكونه يقوم على التلميح، فهما نوعان مرتبطان ببعضهما البعض في الوصول إلى ضبط صورة الدليل و دلالته، حيث علينا أن ننتبه إلى صفتي الإمكان و التجريد اللتان توجهان التصورين معا.

استنادا لما سبق يقول بورس:" تبعا لذلك يمكن أن يكون الموضوع الدينامي ممكنا حينما أسمي الدليل تجريدا (An abstractive)، مثل كلمة الجَمال (The beauty)، و لن يكون أقل تجريدا إذا تكلمت عن الجميل (The beautiful)، بما أنّها مرجعية جوهرية (Ultimate reference) و ليست شكلا نحويا يجعل من الدليل تجريديا، حين يكون الموضوع الدينامي حادثة(Occurence)؛ " شيء موجود أو فعل حقيقي من الماضي أو المستقبل، أُحدّد الدليل بـ ؛ عملية البناء، كلّ بارومتر يعين مثالا، و كذلك السرد المكتوب لأي سلسلة من الأحداث، للدليل الذي فيه الموضوع الدينامي ضرورة؛ لا أجد إلى الآن تسميةً إلاّ الجماعي (A collective)، و الذي ليس سيّئا ـ إلى حد ما ـ كما يظهر إذا لم نعمقه جيدا، لكن بالنسبة لشخص مثلي، و الذي يفكر في نظام من

(1) Charles Sanders Peirce. Selected writings.(Letters to Lady Welby). (Values in a Univers of Chance. Edit with an introd and not. by: Philip P. Wiener. Dover Pub; INC; New York. 1958. P: 406-407.

الرموز هو مختلف جدا فيما يتعلق بالكلمات، هو مختلف كثيرا و غالبا ما يكون مثل اللّغز نحو التفسير إذا كان الموضوع المباشر ممكنا؛ أي إذا عيّن الموضوع الدينامي دائما بشكل واسع أو ضيق عبر وسائل صفاته إلخ...أسمي الدليل وصفيا(Descriptive) إذا كان المباشر حادثة، و أسمي الدليل تعيينيا (Designative)، و إذا كان الموضوع المباشر ضرورة، أسمي الدليل وصليا(Copulant)، لأنّه لابد في هذه الحال أن يعرف الموضوع بمؤوله، من جانب أنّ الدليل يستطيع تمثيل ضرورة الكلمة، و الأمر الذي أقدّمه لا يعد ملائما إلاّ مؤقتا"(1). يضع بورس بموجب ما تقدّم إمكانية لتطوير أفكاره لأنّه على علم بصعوبة الطرح الفلسفي و صيرورته، لذلك لا يعمد إلى إدراج نقطة الختام فيما يذهب إليه.

الملاحظ من خلال ما ذهب إليه بورس أن فلسفة الممكن إذا وجهت موضوعا من الموضوعات، تكون استمراريةً للفكر الإغريقي الذي اهتم بالتجريد الخاص ببعض المفاهيم ـ مثلما سبق ووضحنا مع أرسطو ـ ؛ فعملية التحقق في الذهن لا تتلازم وصفة التجسد، كمفهوم ا مثلا؛ لأنّ الموضوعات مرتبطة بصورة معينة و بمفهوم التغير الذي يصاحب الظواهر المختلفة، لذلك يمكن أن يكون الدليل تعيينيا، أو وصليا، أو بتمثيل أرسطي؛ مرتبطا بظواهر كـ : " تغير الصورة و تكونها مثل إبداع التمثال عن النحاس، أو الزيادة، أو الإضافة، مثل الأشياء التي تنمو، أو النقصان مثل استخراج صورة هرمس* من قطعة الرخام، أو التركيب مثل بناء المنزل، أو الاستحالة مثل ما يطرأ على كيفيات خواص المادة ذاتها"(2)؛ فالذي جعل التواصل بالعلامات ممكنا هو تعددها و تعدد الوسائل التي تُسيّرها.

(1) Op.cit. P :407.

* هو إله إغريقي يرمز به للتعدد التأويلي، كما تنسب له المعرفة التي لا حدود لها في المكان، الأمر الذي سنتناوله في علاقته بمذهب أوسع ضمن المؤولات الثلاثة مباشرة في العنصر الموالي لأنواع الموضوعات.

(2) الفيزياء السماع الطبيعي. ص: 33.

هناك من جانب آخر فكرة الممكن التي عليها ضبط صورة الموضوع بمفهوم يمكن للإنسان أن يتعامل به، فهي فكرة مصاحبة لماهية الدليل، لأنّ الممكن حسب بورس: " لا يستطيع أن يحدد إلا الممكن بالضرورة، و الشيء نفسه أنّ الضروري لا يتحدد إلا بالضروري، إنه يتبع إذن ماهية الدليل بما أن الموضوع الدينامي يحدد الموضوع المباشر:

- الذي يحدد الدليل نفسه(Which determines the sign itself).
- الذي يحدد المؤول الخاص (Wich determines the destinate interpretant).
- الذي يحددالمؤول الفعلي (Wich determinesthe effective interpretant).
- الذي يحدد المؤول الواضح (Wich determines the explicit interpretant) [1].

(1) الذي يلاحظ في هذا الصدد أن : " كل هذه التحديدات الثلاثية الستة؛ عوض أن تحدد: 729 قسما من الأدلة كما كان عليها أن تفعل إذا كانت مستقلة و لا تقدم إلا 28 قسما، و إذا كان كما أظن كثيرا حتى لا نقول يوجد، هناك أربعة ثلاثيات دليلية بأهمية الترتيب نفسه، فعوض أن نعمل 59049 قسما، لن يصلوا إلا لـ : 66... إلخ". لمزيد من التوضيح في هذه الاحتمالات أنظر : Selected wrirings. P 407.
لقد أظهر بورس إلى جانب هذه المحطات؛ الأفكار التي تقود شروحاته كالتالي:

1. حسب كيفية فهم الدليل نفسه.
2. حسب كيفية تمثيل الموضوع المباشر.
3. حسب كيفية تواجد الموضوع الدينامي.
4. حسب علاقة الدليل بالموضوع الدينامي.
5. حسب كيفية تمثيل المؤول المباشر.
6. حسب كيفية تواجد المؤول الدينامي.
7. حسب علاقة الدليل بالمؤول الدينامي.
8. حسب طبيعة المؤول العادي .
9. حسب علاقة الدليل بالمؤول العادي
10. حسب العلاقة الثلاثية للدليل مع موضوعه الدينامي و المؤول العادي.

لتوضيح أكثر أنظر:55 : Ecrits sur le signe. P .

إن الاهتمام بالموضوعين هو تأكيد على خصوصية ارتباط التأويل بفانيرونات متميزة فيما بينها، علما أن السبق في هذه الأفكار يعود إلى فيدروس(Phaedrus) وأفلاطون (Plato) [1]، فمن خلال بيان حاجة كل موضوع إلى آخر؛ نجد أن العلاقة حتمية في مرحلة واحدة فقط؛ أي حينما يكون هناك ارتباط في موضوع مرتقٍ إلى الثالثية، إذ أن مرجعية الثلاثية من خلال الرمز، المؤشر و الأيقون تقود إلى المؤولات كما يقول بورس:" واحدة منها تتفرع - و أنا متأكد إلى إيحائية (Suggestives)، أمرية(Imperatives)، تقريرية(Indicatives)، الأمرية تحوي الاستفهامية، و من الأمرين الأخيرين أظن أن الواحدة عليها أن تنقسم إلى أدلة تضمن مؤولاتها بـ : الموهبة (Instinct)، والتجربة (Experience) ، و الشكل (Form)، الأخرى كما أعتقد وفق ما أسميه في عرضي حول الخطوط البيانية Existential graphes هي: سمات(Semes)، فيمات(Phemes) ، ديليمات(Delomes)" [2] . أي الأشكال الدنيا.

نفهم من هذا أن الموضوع البورسي إما جماعي، دينامي، أو مؤول بشكل أكثر تطورا في مسار المؤولات عبر تطوراتها، لكن ما يجب تأكيده بهذا الصدد هو أن: " الموضوع أو الموضوعات في ربطها بالدليل عليها أن تكون مختلفة عنه"[3]، فماذا يقصد بورس بهذا؟

لو لم ينتبه بورس إلى هذا المنطلق لكان موضوع الدليل هو الدليل نفسه، تماما كما ظهر الدليل بسمات الممثل، إلاّ أنّ التدقيق في الفرق بين الملمحين من شأنه أن يبسط الفروقات، فهي كما يقول بورس:" تؤسس حدودا و نهاية و هامشا للدليل ليمثل موضوعه من جهة، و للموضوع من جهة أخرى، على هذه الحدود أن تقطع، و هو الاختلاف المعروف وقت هذا القطع الذي يجبرنا على أخذ الحيطة لوجود الموضوع واستقلاليته" [4]. إنها فكرة واصلت تطورها عند بورس بداية من سنة: 1870، الشيء

(1) Selected writings. P : 407
(2) Ibid. P : 407-408.
(3) Textes fondamentaux de sémiotique. P :17.
(4) Ibid. P :17.

الذي سيجعلها تحقق مستقبلا و استقلالية وارتباطا في الوقت نفسه(1)، لأنها جعلت عدة أسئلة تطفو على السطح، منها:

- هل يمكن أن يكون الموضوع هو الدليل نفسه؟
- و هل يمكن اعتبار الوظائف موضوعات؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تستدعي دوما الإطار الذي وجدت فيه، أي: الظاهراتية و حدود الدليل الثلاثية، لأنها ما يحقق خصوصية كل ما قدّمه بورس من تدرج لعرض مفاهيم نظريته ـ كما سبق و حددنا ذلك ـ .

و ـ <u>أنواع المؤول:</u>

بتاريخ **14** مارس **1909**؛ بعث بورس في رسالة إلى الليدي ولبي قائلا: " ينطوي مؤولي المباشر(My immedate interpretant) في الحقيقة؛ على أنّه يجب أن يكون لكلّ دليل خصوصية تأويلية (Peculiar interpretability) قبل أن يولد أي تأويل. مؤولي الدينامي(My dynamical interpretant)؛ هو الذي يجرب في كل فعل تأويلي، وهو بصفة ما مختلف عن أي آخر، و المؤول النهائي(The final interpretant)؛ هو واحد من النتائج التأويلية لكل مؤول يوضع للإتيان إذا تناولنا الدليل بما فيه كفاية، المؤول المباشر هو تجريد (An abstraction) مخصص في الإمكان. المؤول الدينامي هو مفرد حدث حالي، و يتعلق المؤول النهائي بما يفضي إليه"(2). قدّم بورس في هذا المقطع من رسالته أهم الحدود التي تخص مفاهيم أنواع المؤولات، والتي تقارب ما ذهبت إليه الليدي ولبي*، فالمؤولات ثلاثة أنواع: أولها الذي يمهّد

(1) Op.cit. m p .
(2) Ibid. P : 414.

* نشير هنا إلى ما ختم به بورس رسالته، بعد أن أتم شروحات المؤولات لليدي ولبي إذ أقر لها بالمشابهة بين آرائها السيميوطيقية و آرائه خاصة تقسيمات الدليل في قوله:

« … to be concerned with my gropings after the three kinds of interpretant. I know find that my division nearly concides with yours “. Voir: Ibid. P: 412.

لفكرة تناول الدليل بنوع من المباشرة مع موضوعات عادية، أما إذا ارتقت هذه الموضوعات إلى مرحلة ثانية يصبح المؤول ديناميا، أما إذا استمر تأويل الموضوع بشكل أكثر تقدما يكون في هذه الحال مؤولا نهائيا؛ و هنا بالذات لا بد لنا من التوقف، فما المقصود بالنهائي في سيرورة الدليل؟ و هل هي مرحلة نهائية بمعنى النهاية؟

لا يمكن أن تُقيَّد الدلالة بأي حال من الأحوال؛ لأنها تدخل في رحلة تدلال تتميز حدودها فيه بخصوصية تفكير المؤول(الإنسان)، حيث نقول: إنّ حاجة موضوع دينامي إلى هذه المراحل ليست حاجة موضوع مباشر بالضرورة، لكن حاجتهما إلى بعضهما البعض متبادلة، غير أن حدود التناول الخاصة بهذا الموضوع أو ذاك هي التي تفصل بينهما و بين مؤولاتهما في شكلها النهائي، فالمؤول النهائي هو مؤول لانهائي لأنّ هرمسيةً (Hérmétisme) هي رمزٌ للتأويل المستمر[1] الذي يجعل التدلال البورسي تدلالا متعدد التأويل و جامعا لكل مظاهر المعرفة في الاتجاه الظاهراتي، ناهيك عن كونه فكرا لا يمكنه نفي منطقية التفكير التي تسير بموجبها الفانيرونات، و التي تحافظ من خلاله على مسار اللانهائية الدلالية لكل دليل أو ممثل، الأمر الذي يشرحه أرسطو بقوله:" و قد يلزم أن يكون اللامحدود بخلاف ما يصفه أولئك الناس، لأن مالا نهاية له ليس هو ما لا يوجد شيء خارجا عنه، بل الذي يكون خارجا عنه أبدا شيء ما"[2]. إنها إذًا فلسفة النهاية داخل اللاّنهاية، فما معنى هذا؟

ترتبط الهرمسية بفكرة السيميوزيس في الثلاثية اللامتناهية التي تشكل مقدرة على تخطي دلالة معينة صوب دلالة أخرى، و هنا لنا أن نتساءل كما تساءل أمبرتو إيكو: " هل بالإمكان الحديث عن سيميوزيس لا متناهية انطلاقا من قدرة المتاهة

(1) الهرمسية؛ سلوك لكل إمبراطورية غامضة بشكل خاص، كما يوجد هناك مصطلح الهرمتكية (Hérmétique)، التي تعني مقاربة مع الإله المصري توت(Toth) بالإله اليوناني هرمس ـ سبق تقديم مفهومه ـ أي خالقا العالم.
لتوضيح أكثر أنظر:
Paul Foulquié et Reymond Saint-Jean. Dictionnaire de la langue philosophique. PUF. Paris. 1962. p: 317.

(2) أرسطو. الفيزياء السماع الطبيعي. ص: 93.

الهرمسية، على الانتقال من حد إلى حد ومن شيء إلى شيء آخر؟ و هل يمكن الحديث عن سيميوزيس لا متناهية من خلال الأساليب التي يستعملها القراء المعاصرون؟ فبالإمكان تحديد المتاهة الهرمسية باعتبارها حالة توالد إيحائي..."[1]، حيث يبقى أن نشير إلى ملاحظة هامة في ارتباط المؤول بالموضوع داخل المتاهة الهرمسية ـ كما أسماها أمبرتو إيكو ـ، أما جيرار دولودال فيؤكد أن " المؤول (Interprétant)، ليس المؤول (Interprète) فليس الفاعل هو الذي يتحدث"[2]، و هذا ما أوقع الكثيرين في التناقض، لأن مفهوم المؤول الأول مرتبط إلى حد كبير بالثاني، لكنه يبقى المؤول المفسر في كليهما، أما من جهة أخرى فإذا قام الشخص بالتأويل وفق نمط الكينونة فذلك ما يسمى المؤول(Interpretant) ، فالذي يحد من التأويل هو القائم به رغم ما لا نهايته.

2ـ الثالوث الثاني (الأيقون ، المؤشر، الرمز) :

قبل أن يعمد بورس إلى بيان تفاصيل أقسام هذا الثالوث شرعها بقوله : "يمكن أن يسمى الدليل في هذا المستوى؛ أيقونا، مؤشرا، أو رمزا(An icon, an index, or a symbole)"[3]. لا تتعلق هذه الفكرة فيما تجتازه من مراحل بثالوث و حسب، بل تعتبر قوام الدراسات الأدبية بصفة عامة، إذ يحظى هذا الثالوث" بأهمية خاصة في الدلائليات الأدبية"[4]، وعناصره الثلاثة هي:

أ ـ الأيقون (Icon):

(1) التأويل بين السيميائيات و التفكيكية. ص: 120-121.

(2) Ecrits sur le signe. P :218.

(3) Ibid. m p.

(4) إنّ هذه التحديدات هي تحديدات موجودة في: دلائليات الشعر. ص: XLIV (التوطئة). لكنّها لا توجد في الكتاب الأصلي لمايكل ريفاتير. و لمزيد من التوضيح أنظر:

Michael Riffatterre . Sémiotique de la poésie . Tr de l’anglais par : Jean Jack Thomas . Coll poétique. Seuil. Mars 1983.et la méme chose pour la traduction française .

عموما هو" دليل يحيل إلى موضوعه ـ الذي يدل عليه ـ عن طريق الصفات التي يحملها، سواء أوجد الموضوع أم لم يوجد، و بالفعل هناك استثناء؛ فإذا لم يوجد الموضوع فعلا، لا يعمل الأيقون كدليل، و هذا لا علاقة له بصفته دليلا أي؛ شيء، صفة، إنسان موجود، أو قانون، و أيقون شيء ما بالنظر إلى أنه يشبه هذا الشيء، وسيتم إعماله كدليل لهذا الشيء"(1)، كما أن الأيقون لا يشتغل إلا في إطار ما بين الممثل والمتماثلات بالصور.

إنّه بهذا الشكل" ممثل حيث الصفة الممثلة هي أولية الممثل، و بوصفه أولا معناه؛ أن الصفة هي صفة بما أنها شيء يجعلها قادرة على أن تكون ممثلا، و ختاما: أي شيء يستطيع أن يكون تعويضا لأي شيء يشبهه"(2)، علما أن التعويض يشمل تلك الأشياء الخاصة بمشروع، و بالتالي ثلاثية حقيقية، و سنرى إذا كانت هناك أشكال أخرى للتعويضات.

لا يمكن أن يكون للممثل وحده عن طريق الأولية " إلاّ موضوعا شبيها(A similar)object)، كذلك الدليل بالتباين؛ الذي يعني فقط موضوعه بتأثير من التباين، أو الثانية بين صفتين اثنتين. الدليل بالأولية هو صورة عن موضوعه، و حتى نتحدث بصفة دقيقة يمكنه أن يكون فكرة(Idea)، و لأجل هذا لابد أن ينتج فكرة مؤولة، وموضوعا خارجيا يوجد فكرة تخلق في الدماغ، و لنتحدث بدقة أكثر؛ تقبل الفكرة و في معنى الإمكانية و الأولية أيضا لا يمكنها أن تكون أيقونا، الإمكانية وحدها هي أيقون من خلال صفته، و يمكن لموضوعه وحده أن يكون أوليا، لكن يمكن للدليل أن يكون أيقونيا (Iconic)، فيمثل موضوعه إلى حد بعيد عن طريق المشابهة" (3). نفهم من هذا التحديد أن بورس عمد إلى بيان قيمة التلاحم الذي يشكل الصورة المكتملة للأيقون، والتي ترتكز في الثالثة، لأنه لا مجال لأن يكون في الأولية، إذ يقول جيرار دولودال

(1) Philosophical writings. P :102.
(2) Ibid. P : 104.
(3) Ibid. P: 105.

في هذا الصدد: " الأيقون من نظام الثانية؛ فكرة لنظام الثالثة" [1]، و هذا تأكيدا على نوعية الموضوعات الموجودة التي تساهم في إعطاء صورة مكتملة للدليل، أي باستبعاد الموضوعات التي لا تحوي تصورات لموضوع من الموضوعات، أو بالأحرى لظاهرة من الظواهر.

أ1ـ الأيقونات الدنيا(**Hypoicons**) :

يمكن للممثل الأيقوني ـ كما يؤكد بورس ـ أن " يسمى أيقونا أدنى أي دون الأيقون، أو يمكن أن يسمى أيضا تحت الأيقون، و هي أيقونات يمكن أن تكون منحرفة تقريبا تبعا لنمط الأولية لما يشاركها؛ هؤلاء الذين يشاركون صفات بسيطة، أوهي أول الأوليات، هي صور تلك التي تمثل ـ إلى حد ما ـ العلاقات الثنائية، أو تعتبر كذلك أجزاء من شيء عبر علاقات مشابهة في أجزائها الخاصة، هي رسوم بيانية (تصاميم)(Diagrams)، وتلك التي تمثل صفات مُمثِّلة للممثل حقا بتمثيل موازٍ لشيء ما هي استعارات(Metaphors)" [2]، حيث نجد البلاغة واضحة المعالم في الفكر البورسي بوصفها قائمة على الصورة، و قائمة كذلك على عنصر المشابهة أو التمثيل الذي اهتم به بورس في عنصر الأيقون نظرا لقيمته في المجاز بصفة عامة لا في الأيقون وحسب.

التمثيل بهذا المعنى هو: " الطريق الوحيد المباشر لتوصيل فكرة بمعنى الأيقون، و لابد لكل طريقة غير مباشرة لإيصال فكرة أن تتعلق بإقامتها أثناء استعمال الأيقون" [3]، فهناك تأكيد على أنّه لابد أن تحمل أيقونا، أو مجموعة من الأيقونات، أو لابد أن تحمل كذلك أدلةً؛ حيث الدلالة ليست مشروحة إلا بواسطة الأيقونات. إن فكرة مجموع الأيقونات هذه تحمل إثباتا لخبر التأكيد(Predicate of assertion) [4]، لذلك عمد

(1) Voir: Ecrits sur le signe. P: 149.
(2) Voir: Philosophical writings. P: 105.
(3) Voir : Ibid. m p.
(4) Voir : Ibid. m p.

بورس إلى بيان محاور علاقات الأيقون؛ لأنها مرتبطة بالجوانب البلاغية و المنطقية والنحوية، ولها منطقية في المسلمة الثلاثية على شكل دلائل و محمولات و علاقات إسنادية يكون المسند فيها مؤكدا بلحاقه بالأيقونات في نوعيها، مع العلم أن الخبر هو المحمول في المنطق، و هو المسند في النحو.

أ2ـ الأثر البلاغي(**Rethorical evidence**) و تجليات الأيقون:

برجوعنا إلى الأثر البلاغي (Rhetorical evidence) يقول بورس: "إنه فعل مألوف لتمثيلات موجودة هي أيقونات، و كل جدول اصطلاحي مهما كانت نظريته هو بشكل أساسي تمثيل لهذا الوجه، و الشيء نفسه لكل رسم بياني (تخطيط/تصميم)؛ رغم عدم وجود تشابه مادي بينه و بين موضوعه، بل مشابهة فقط (Analogy)* بين علاقات الأجزاء لكل واحد منهما"(1)، فالأيقونات بهذا الشكل هي؛ مشابهة تخص عدة قواعد في الاصطلاح لا يمكن أن تنفلت من انتباهنا بشكل أو بآخر، فكيف يحدث ذلك؟ نجيب: إن الصورة و التشبيه كلاهما يدخلان في عملية التواصل التي يسعى الإنسان من خلالها إلى الحفاظ على اجتماعية التفكير.

يقول بورس أيضا:" تركيبة جبرية (Algebraic formula) هي أيقونة، و قد أصبحت كذلك عن طريق عناصر الإحلال أو الاستبدال (Commutation)** و تجميع وتوزيع الرموز(2)، فالاستبدال هو عملية تخص مقاربة عن طريق الأزواج كحد أدنى، و هي لا تتم إلا عن طريق التوزيع، لأنها تجربة تسمح بتبيين ما إذا كان التوزيع***

---

* هي النسبة في الرياضيات، و هي قياس التشبيه أو التمثيل في المنطق، و قد أبقينا هنا على معناها العام رغم اشتغال بورس في المجالين.

(1) Voir : Op.cit. mp.

** نقصد هنا مبدأ التعويض، أي ما سيعرف عند فيرث و هيلمسليف بالاستبدال(Substitution).

(2) Ibid. mp.

*** يعني التوزيع في الملفوظات الدالة للغة ما في اللسانيات البنيوية؛ أي توزيع عنصر هو حاصل سياقاته المباشرة، كما يلحق به كذلك التوزيع المكمل(Distribution complémentaire)، حين يمكن لصوت أن يتحقق من خلال عدة أشكال ثنائية، لتوضيح أكثر أنظر:

الخاص من عنصر إلى آخر في مخطط العبارة؛ له صفٌ محددٌ من أصوات تُوظَّفُ اختلافيةً داخل مخطط العبارة.

إذا واصلنا مع التركيبة الجبرية، يمكننا أن نطرح طرحا شبيها بالطرح السابق إذ" يظهر للعيان و للوهلة الأولى؛ أنه من الاعتباط تصنيف عبارات جبرية ضمن الأيقونات، فكان من الأفضل اعتبارها دلائل اصطلاحية مركبة[1]، و بالفعل حينما يحاول بورس إدخال الفكر الرياضي في هذا المجال؛ نلاحظ أن وجها آخر من الاقتضاء يستلزم إلحاق هذا الجانب بالأيقونية، فـحتى يحدث التمييز الكبير لخصائص الأيقون (A great distinguishing proper) عليه أن يكون بواسطة الملاحظة المباشرة لما يدل عليه بشكل واضح[2]، فالضروري في كلّ الحالات هو تعويض الدليل بالأيقون. هذه القدرة إذًا هي لكسب حقيقة غير مرتقبة بشكل خاص على ما ترتكز عليه فعالية التركيبات الجبرية لهذا السلوك الأيقوني المسيطر.

أيقونات من النوع الجبري ((Icons of the algebraic kind) إذًا "هي أيقونات غالبا ما توجد في جميع العروض النحوية العادية رغم كونها عادية بسيطة، و من الحقائق الفلسفية أنّ المنطق البوليني* أخرج إلى النور في كل الكتابات البدائية؛ مثل الهيروغليفية المصرية، إذ توجد أيقونات من نوع لا منطقي (Non- logic)؛ الكتابة التصويرية (The ideographs) في شكل اللّغة البدائية جدا؛ وجد فعلا جزء كبير من المحاكاة (Mimétisme) - (Mimecry)، لكن في كلّ اللّغات المعروفة عوضت هذه التمثيلات بأدلة صوتية مماثلة، و لأجل هذا لا يمكنها أن تشرح إلاّ بالأيقونات، لكن في

Georges Mounin et autres. Dictionnaire de linguistique . PUF . 1974. P : 167

(1) Voir : Ibid. mp .

(2) Ibid. P:105-106 .

* نسبة إلى جون بول. و نظرياته الرياضية من أن صفة متغير قابل لأن يساوي قيمتين تستبعد إحداهما الأخرى، مثل صفر وواحد، و قد أشار إليه بورس في هذا الصدد ليبرز قيمة إثبات عنصر المحاكاة في اللّغات ذات الكتابة التصويرية.

تركيبة كل لغة هناك أيقونات منطقية من نوع يرتكز على قواعد المماثلة"[1]، فلكل لغة خصوصيتها رغم الإطار اللّغوي العام الذي يحكم التواصل.

تعكس هذه المعطيات جانبا هاما من أنواع الأيقون اللامنطقي، الذي وإن ظهر كذلك يبقى قائما على عنصر المشابهة حتى في شكل و إيصالية اللّغات القديمة، إذ لا تتوقف هذه المشابهة عند هذا الحد فقط، بل إنّ صوراً ملتقطة تظهر لوهلة أولى قائمةً على عنصر المطابقة و ليس المشابهة، أي من خلال مماثلتها الواقع الذي تمثله نقطة بنقطة و تفصيلا بتفصيل. من هذه النقطة بالذات يلحقها بورس بـ" الصنف الفيزيائي الثاني من الأدلة (They belong to the second class of signs) ـ أدلة عبر الاتصال الفيزيائي(Phisical connexion)، والحال مختلفة إذا افترضنا الحمر الوحشية(الزرد الوحشي)(**Zebra**) هي حقيقة حيوانات عنيدة (**Obstinate**)، أو في كل الحالات، لأنه يظهر أنها تشبه عموما الحمر(**Donkeys**)، والحمر عنيدة. يفيد الحمار هنا مشابهةً محتملةً لحمار الزرد. إنه من الحقيقي أن احتمالنا بأن المشابهة لديها سبب فيزيولوجي في الوراثة، لكن أليست المطابقة الوراثية إلاّ نتيجةً انطلاقا من المشابهة بين الحيوانين؟"[2]. لقد توصل بورس إلى أن المشابهة قد تحمل جانب المطابقة حتى من ناحية وراثية؛ لأنه لا مجال للمقارنة بين صورتين طبيعيتين و صورتين شمسيتين، هذا ما يجعل نقطة الانطلاق عن طريق المعرفة الحرة من ملابسات إنتاج الشيئين، سواء الحيوانين أم الصورة و ما تحيل إليه.

يقدم لنا بورس مثالا آخر" لاستعمال المماثلة هو؛ الرسم الذي ينجزه فنان من تمثال لأجل التصوير التركيبي (Pictorial composition)، ارتفاع هندسي (Architectual elevation)، أو لجزء من ديكور(Piece of decoration) عن طريق التأمل(Contemplation) الذي يمكنه أن يكتشف منه. إذا ما كان الذي يعرضه جميلا ويسعد، فالسؤال المطروح يجد جوابا شبه أكيد، لأنه يطرح بالطريقة التي يستأثر بها

(1) Op.cit. P : 106.
(2) Ibid. m p.

الفنان نفسه، إذ نلاحظ أن عقلنة الرياضيين تستقر بشكل أساسي على فعل الممثلات التي هي محور علمهم"[1]، ثم إذا أردنا طرح سؤال آخر حول ماهية فعالية التشبيهات بالنسبة للرياضيين يجيب بورس:" ترتكز على فعل أنها تقترح في طريق محددة وجوه جديدة لحالات فرض الأشياء"[2]، و الحال نفسها عندما نتوجه إلى الرسوم البيانية أو المخططات، و التي لا تُظهر شبها كبيرا بموضوعها، فلابد أن تتوجه العناية إلى الملامح، لأن الشبه بينهما يقتصر فقط على علاقات تخص الأجزاء، و هو ما ذهب بورس إلى تمثيله بهذا الشكل:

أيقونات (Icones)

أدلة (Signes) مؤشرات(Indices)

رموز(Symboles)

هذا الرسم البياني أيقون، والشيء الذي يحقق المشابهة هو الارتباط الكلي بالدوال وبالمخطط العام لها في شكل علاقة تلازمية، أما في الجبر فنكتب المعادلات الواحدة تلو الأخرى مثل:

أ1س + ب1ع = ن1،

أ2س + ب2ع = ن2.

فهذه أيضا أيقونة في علاقتها التماثلية (Analogous relation) الخاصة بالمشكلة في الحقيقة عن طريق الأدلة الجبرية التي ليست هي نفسها أيقونات، أي العلاقات الخاصة بالكميات في المسألة"[3]، ثم نسأل كما سأل بورس " هل كل الأيقونات هي مشابهات أم

(1) Op.cit. m p.
(2) Ibid. p :107.
(3) Voir. Ibid. m p.

لا؟ مثل أن نقدم رجلا سكرانا، لنبين عبر مفارقة امتياز العدول عن شرب الخمر، إنها بالتأكيد أيقون، و السؤال لا يحتاج إلى عناية إذا شككنا هنا في وجود مشابهة"(1)، فالمشابهة تماثل أمرين تكمن دلالة الأول منهما في مماثلته الثاني.

ب ـ المؤشر(Index):

تبعا لما جاء في عنصر الأيقون يواصل بورس تحديداته النظرية قبل الإجرائية موضحا أن: " المؤشر هو دليل أو تمثيل (An index or representation) لا يحيل كثيرا إلى موضوعه، و ذلك لعدم المشابهة أو المماثلة (Any similarity or analogy)، لهذا السبب جمع بواسطة سلوكات عامة يريد الموضوع أن يحملها، و كذلك بسبب أنه في اتصال ديناميكي مع كلا الاثنين (الموضوعين المتماثلين)؛ مع موضوع فردي في يد واحدة، و أيضا مع معانٍ أو ذاكرة إنسان مما تخدم كدليل على اليد الأخرى... في حين أن أسماء الإشارة (Demonstrative)، و الأسماء الخاصة (Personal pronouns)؛ هي مؤشرات دنيا (Degenerate indices)، لأنها يمكنها فجأة و بشكل غير مباشر أن تحيل على أشياء موجودة. إنها تحيل مباشرة و تحتاج فقط إلى الإحالة"(2)؛ أي أن المؤشر لا يقوم على عنصر المشابهة، بل على عنصر الإحالة غير المباشرة، لأنه يحيل فعلا إلى شيء مختلف عنه، إذ يمكن للمؤشرات أن تميز عن باقي الأدلة أو التمثيلات عن طريق ملامح ثلاثة تشكل آثارا هي على التوالي:

الأول (First):

ليس لديها دلالة مشابهة مع موضوعاتها.

الثاني(Second) :

(1) Op.cit. m p .
(2) Ibid. m p.

تحيل إلى أفراد، وحدات فردية (Simple units)؛ تجميع فردي لوحدات (Single collections of units)، أو فرد دائم (Single continua).

الثالث(Third) :

تلفت المؤشرات الانتباه إلى موضوعاتها بـ: عمي اضطراري (Blind compulsion)، لكن قد يكون صعبا إذا لم نقل مستحيلا في حال مطلقة المؤشر الخالص(Pure index)، أو إيجاد أي دليل مجرد بشكل مطلق لمؤشرات الصفة (Indexical quality)(1)، إذ يتعلق عمل المؤشرات من الناحية النفسية على المجتمع بواسطة التقارب، و ليس تعلقا مجتمعيا عن طريق المماثلة، أو عبر العمليات العقلية.

الملاحظ في هذه الإشارة البورسية إلى علم النفس أن بورس لا يعرضها في صيغتها الشمولية، بل يفصل بين المقاربة، الاتصال، الملامسة (Contiguity)، و بين المماثلة أو التشابه (Resemblance)، ذلك أنّ موقفه هذا لابد أنْ يوضح بشكل بارز كما يقول جيرار دولودال:" هاجم بورس الذي عاصر سوسير و الذي كان سابقا لعصره النزعة النفسية، و هو الأمر الذي مكّنه - كما سنرى من تبني الموقف السوسيولوجي المتناسق، فمعارضته النزعة النفسية بقيت ثابتة"(2)، و لهذا نجدها تظهر كنزعة بارزة أكثر و لو في حدود رفيعة بين الملمحين (المقاربة/ المماثلة).

ب1- المؤشر أو السمة(Index or seme)(3):

(1) Op.cit. m p.

(2) لمزيد من التوضيح فالنص المترجم إلى العربية هو لـ: عبد الرحمن بوعلي: السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 44. أما النص الأصلي فيعرضه جيرار دولودال في:
Théorie et pratique du signe – introduction à la sémiotique de Charles Sanders Peirce. Pyot . Paris. 1979. (Peirce ou Saussure) .p :32.

(3) لقد وضع بورس المؤشر و السمة في المنزلة نفسها علما أن السمة هي؛ الوحدة الدنيا التي نحصل عليها في تحليل المدلول، و هي بهذا الشكل تنقسم إلى؛ تمثيلية ، تجريدية، انفعالية... لتوضيح أكثر أنظر:

هو" ممثل؛ أين يرتكز السلوك التمثيلي في كونه فردا ثانيا، إذا ما كانت الثانية علاقة وجودية؛ المؤشر صحيح، فإذا كانت الثانية مرجعا ينحط المؤشر (The index degenerate)، أما المؤشر الصحيح أو الموثوق به (A genuine index) فلابد أن يكون موضوعه وجودا فرديا(سواء أكانت أشياء أو أفعالا)، و لابد أن يكون لمؤوله الصفات نفسها، لكن بما أن كل فرد لابد أن يحمل سلوكات لا يتبع إلا أولية؛ أي أيقونة يمكن أن تكون تكوينا منها ـ من الأولية ـ (Constitutent part)، فكل فرد هو مؤشر صحيح (موثوق به) لصفاته الخاصة"[1]، و بهذا تكون المؤشرات المنتمية لهذا الصنف؛ مؤشرات من النوع الموثوق فيه في الوجود التمثيلي إلى جانب الثانية، أما الأولية فهي لا تحمل إلا عنصرا تكوينيا بسيطا.

ب 2ـ المؤشرات التحتية(**Sub indices**)، أو السمات الدنيا(**Hyposemes**):

كما سبق و أفرد بورس اهتمامه بالأيقونات الدنيا؛ اهتم أيضا بالمؤشرات التحتية والتي تعني من وجهة نظره "أدلةً تصبح مؤشرات تحتية أساسا، ذات اتصال حقيقي بموضوعاتها، كذلك يشير اسم العلم الذي (Personal demonstrative) هو وصف ذاتي، أو الاسم الموصول (Relative pronouns)، أو الرسائل المتصلة بالرسم البياني (التخطيط) ؛ إلى حقيقة الاتصال بالموضوع، لكن واحدا منها فقط هو مؤشر لأنه ليس فرديا"[2]. يقر بورس من خلال هذا التحديد المفهومي؛ بأن الصفة ما فوق الفردية فقط التي تقدم المعنى الحقيقي للمؤشر الأدنى، حيث لا يمكنها أن تحقق العكس في حال الإفراد، و هي ما يميز المؤشر العادي و الأساسي عن غيره من الأنواع المتفرعة عنه.

Georges Mounin et autres. dictionnaire de linguistique. P :294. et Jean Dubois et autres. Dictionnaire de linguistique. P :433 . Sémiotique dictionnaire résonné de la théorie dd langage. P :333-334.

(1) Voir: Philosophical writings. P :108.

(2) Ibid. m p.

لتبسيط المسألة أكثر عمد بورس إلى فحص المؤشرات التالية:" أرى رجلا بمشية متمايلة (Rolling gait)؛ هذا مؤشر فعلي على أنه بحار(Sailor)...، أرى رجلا بأرجل مقوسةBowlegged man و بسروال نسيجه من القطيفة المخملية المضلع؛ هذا يشير حقا إلى أن هذا الرجل هو: تاجر خيل(**Jockey**)، أو شيئا من هذا القبيل..."[(1)]، لا يتوقف بورس عند هذا المثال و حسب بل يرفقه بعدة أمثلة أخرى أبرزها التأشير الذي توفره الساعات، الأصابع(السبابة خاصة)، الدقة على الباب التي هي مؤشر كل ما يلفت الانتباه[(2)]...إلخ. أما التأشير اللّغوي الذي توفره الأسماء الموصولة فيقدمه دولودال عن بورس بهذا الشكل: " إذا كان (أ) و (ب) متزوجين من بعضهما البعض، و (ج) هو ولدهما، و (د) هو أخ (أ)، ثم (د) هو عم (ج). هنا أ، ب، ج، د؛ تحقق ضبطا للأسماء الموصولة"، أي هذان، هذا.[(3)] فبعد كل هذه الأمثلة يعود بورس لطرح سؤال هام حول هذا الموضوع العلاماتي فيقول:" لماذا كل هذه المؤشرات؟ " ثم يجيب:" لأنها تضعنا بين منزلتين من التجارب...؛ بارومتر ينقص، و هواء رطب = مؤشرات عن الأمطار"،[(4)] فنحن نقرن حسب بورس بين الأشياء للوصول إلى ضبط صورة التأشير، فإذا كانت العملية فيزيائية استدلالية؛ فإن ما يقودها هو الاستقراء العلمي، أما ضبط الأسماء الموصولة؛ فمن شأنه وضع حدود بين المشار إليه من عدمه، لأن هذا ليس هذه، و هؤلاء لن يكونوا هذا... الشيء الذي يضبط المعنى رغم توفر احتمالات الصور المتداخلة فيما بينها كالبعد، الضوضاء في عملية الإشارة مثلا لذَكر من أُنْثى إلخ...، لكن رغم هذا يبقى الدور الذي أشار إليه بورس هو الدور الذي تحققه المؤشرات في معظم الأوقات.

إذا كان بورس قد طرح تساؤلا حول الجدوى من المؤشر، فإن المسألة بحاجة كذلك لضبط القيمة التي تلحق بالجدوى و التي لا تكون الواحدة منهما بمعزل عن

(1) Op.cit. m p.
(2) Ibid. m p.
(3) Ibid. m p.
(4) Ibid. m p.

الأخرى؛ إذ يقول:" لا يمكن التلفظ بحدث ما دون استعمال بعض الأدلة التي تستعمل كمؤشرات؛ إذا قال (أ) لـ (ب) " هناك حريق"، (ب) يطلب" أين؟"، على هذا يكون (أ) مجبرا على أن يستعين بمؤشر، حتى و لو أراد فقط أن يقول ببساطة جزءا من العالم الحقيقي ماضٍ أو مستقبل، و إلا فإن قوله لن يعني سوى وجود فكرة حريق؛ و هذا لن يوفر أي معلومة بما أن كلمة "حريق" لا تكون مفهومة إلاّ إذا كانت معروفة، إذا وجه (أ) أصبعه صوب الحريق، حينئذ يكون أصبعه مرتبطا بالحريق كما لو أن منذرا أوتوماتيكيا وجهه صوب هذه الوجهة؛ مجبرا عينَي (ب) على التوجه صوب هذا الاتجاه"(1)، فمن خلال سؤال و إجابة حقق المؤشر قيمته الإيصالية، سواء عبر المؤشرات اللّغوية أم غير اللغوية*.

نلاحظ في ضوء الإضافات الشارحة للأفكار البورسية عند جيرار دولودال**؛ أن الآلات عبر التحكم الميكانيكي تعمل الشيء ذاته، فكما تساعد اللّغة بمكوناتها، والإنسان بإيماءاته و إشاراته المختلفة؛ تحقق هي كذلك نوعا من الاتصال الدلالي، وتشكل طريقا من طرقه التي تعين على تحقيق علاقة بالموضوعات رغم كونها تقوم على اختلاف و ليس على مماثلة، أي بخاصية الاختلاف الذي تقوم عليها المؤشرات، حيث تجدر الإشارة إلى أن بورس كان حريصا على تبيين جوانب المؤشر عبر الملمحين اللّغوي و غير اللّغوي وهو ما تفترضه الوجهة الظاهراتية.

(1) Ecrits sur le signe. P :158-159.

* نشير هنا إلى أهمية ما ذهب إليه بورس من خلال توظيفه الوجهة السيبرنيطيقية التي تعكس قيمة التحكم الآلي في التواصل ، وهي فكرة لاحقة للفكر البورسي، ستتحقق معالمها كنظرية في المعلومات مع نهاية الأربعينيات. أنظر: اتجاهات البحث اللساني. ص من:423 إلى 432. و أيضا:

Paul Foulquié et Raymond Saint – Jean .Dictionnaire de la langue philosophique .P :150.

** هي إضافات على كتابات بورس الفلسفية، استقاها دولودال من:

Dictionnary of philosophy and psychology . indice. V1109.

لكنّنا في بحثنا هذا أخذناها مباشرة عن الأصل الذي كتبه بورس في اللّغة الإنجليزية مع الاعتماد على آراء وشروحات دولودال.

ج ـ الرمز(Symbol):

يذهب بورس إلى أن: " كلمة(رمز) لها العديد من الدلالات، و سيكون من الإجحاف اللّغوي إضافة دلالة جديدة لا أظن أن الدلالة التي سأقدمها له؛ تلك التي تخص دليلا متفقا عليه، أو متعلقا بعادة مكتسبة أو فطرية. تكون دلالة أكثر جدة من الرجوع إلى دلالة أصلية اشتقاقية (Etymologically). لابد أن تعني شيئا رمي مع آخر، تماما مثل أمبلوم (Embolum)، وهو شيء رمي في شيء، و شبه أمبولوم(Parabolum) ، الذي هو شيء رمي إلى جانب شيء آخر؛ حماية إضافية، وتحت أمبولوم(Hypobolum)، التي هي رمي شيء تحت آخر(هدية قبل الزواج)، نقول ـ غالبا ـ داخل كلمة رمز؛ الـ (رمي مع): أي لابد أن يفهم في إطار الحدس أو التخمين (To conjecture)، لكن كان علينا إذا كانت الحال هكذا أن نجد أنه قد عنى في بعض المرات ـ على الأقل ـ ؛ حدسا دلائليا هو الذي نبحث عنه سدى في الأدب، لكن الإغريق غالبا ما وظفوا(يرمي مع) لتدل على مؤسسة عقد أو مماثلة، و نلقى الرمز دائما في معنى مماثلة أو عقد. أرسطو يوظف الكلمة رمزا أي: دليلا مماثلا، بالإغريقية نار الحراسة هي: رمز أي الدليل الذي وضعناه حوله اتفاقا. نموذج أو راية هو: رمز. كلمة السر هي: رمز. عقيدة إيمانية تسمى رمزا، لأنها شارة أو آلية لنشر الهويات (Badge or shibboleth)* . تذكرة مسرح تسمى رمزا. الوصل أو الصك الذي يسمح لأحد أن يحصل على شيء هو رمز، فوق هذا كل عبارة إحساس سميت رمزا؛ كانت هذه الدلالات الرئيسية للكلمة في اللّغات البدائية"(1). معنى هذا أن الرمز يمكن أن تكون له سيرورة و صيرورة عند المجتمعات المختلفة و في اللّغات المتعددة.

---

* (shibboleth)؛ الشعار؛ هي خاصية لغوية كذلك تسمح بمعرفة منطقة أي متحدث من خلال كلامه، و هي خصوصية في النطق. يمكننا اعتبارها رمزا و شارة للهوية. و أصلها عبري. يرجع معناه إلى جزء النبتة الذي يحمل البذور.

(1) Philosophical writings. P :113-114.

يضيف بورس إلى أصول الرمز قوله هو: " دليل يفقد صفة تجعله دليلا، إذا لم يكن هناك مؤول، أيضا إذا كان كل تغيير كلام يدل عما هو بواسطة فعالية يحصل على دلالته لكونه مفهوما"[1]، بهذا الشكل يعرف بورس الرمز فنحس برغبة لتبسط الفكرة أكثر، ذلك أنّ أجزاء كثيرة في هذا التعريف تحتاج للتوقف عندها بشكل من عقد علاقات مع باقي مكونات الثالوث الثاني، فعنصر التباين هو ما يقدم المفهوم الظاهر، والذي نلاحظه من خلال هذه التحديدات أن بورس يهدف إلى تبسيط المفهوم الذي يريد إيصاله بشتى الطرق، سواء بالشرح التأصيلي أم بجعل الرمز في مكانته داخل المسلمة الثلاثية ضمن تمفصلات الدليل، لأنّه " لا يمكن إنكار الأهمية الكبيرة للرموز في سائر ميادين المعرفة، إذ هي القادرة على تمثيل كل الموضوعات، والأحداث، و إظهار العلاقات القائمة فيما بينها خصوصا في مجال العلوم الجازمة"[2]، أي مجال العلوم الدقيقة(الرياضيات) الذي ألحقها به بورس، ناهيك عن كونه لا يتوقف عند هذا الحد بل يلحق الصـدى بالرمز من خلال مايلي:

ج1- الرمز والصـدى(الريليك)(Symbol and the replica):

الرمز بهذا الشكل:" ممثل؛ أين يرتكز السلوك التمثيلي بشكل خاص على ما يمثل القانون الذي يحدد مؤوله: كل الكلمات، الجمل، كتب، و أدلة أخرى اتفاقية (Conventional signs)، هي رموز. نتحدث عن الكتابة أو النطق بكلمة " رجل"، لكنها صدى فقط (Only a replica)، أو مادية الكلمة المتلفظة أو المكتوبة، فالكلمة نفسها لا وجود لها إذا لم يكن هناك كائن واقعي أين ترتكز الحقيقة على كون الموجودات تطابقه (Conform to it)، إنه عالم عام أو ممثلون لثلاثة أصوات، و الذي لا يصبح دليلا إلاّ عبر فعل الاعتياد أو عبر قانون التملك(Acquired law)، و التي تنتج أصداءها كدوال

(1) Op.cit. P:104.

(2) عادل فاخوري. تيارات في السيمياء. دار الطليعة بيروت. ط1، 1990. ص:60.

رجل أو رجال، فالكلمة و دلالتها كلاهما قانونان عامان، لكن الكلمة وحدها منهما تحدد صفات الأصداء نفسها، و بعيدا عن هذا لا تختلف الكلمة و دلالتها إلا إذا خصّصنا معنى خاصا للدلالة"(1). الصدى بهذا الشكل؛ حالة دليل أدنى تكمل أنواع الدليل، و هي العلامة الفردية ـ كما رأينا ـ، لكن مع ملاحظة هامة هي: أن كل صدى(ربليك) هو علامة فردية لكن ليس العكس.

نفهم من هذا أن الرمز أو صداه سواء أعبّر كلٌّ منهما عن عملية اعتبارٍ قانونية أم لا تبقى دلالتهما قائمة على الاتفاق، لأنّ الرمز:" قانون انتظام للمستقبل غير المحدد، فلابد أن يوصف مؤوله بالطريقة نفسها، و أيضا موضوعه المباشر الكامل أو دلالته"(2)، الأمر الذي يعود حسب جيرار دولودال إلى طبيعة الرمز في حدّ ذاته إلى ارتباطه بأنواع من الموضوعات، أي سواء ارتبط بشيء يشبهه، أم عن طريق "ارتباطه بالمؤشر كجزء منه"(3)؛ أي أن الرمز مؤشر نوعا ما، رغم أن المؤشر مقترن بموضوعه عن طريق الاختلاف، و هو ما سعى بورس إلى تأكيده عبر عناصر بحثه ككل، فكيف يحدث ذلك إذا واصلنا معه عملية التبسيط ـ و التي يلجأ إليها في كل مرة أثناء الشرح؟

يقول بورس: " لكن قانون حكم يتحقق على الأفراد، و يحدد بعض الوحدات من صفاته، إلى جانب عنصر تكويني للرمز يمكن أن يكون مؤشرا، و عنصر تكويني يمكن أن يكون أيقونا؛ رجل يتنزه مع طفل، يمرر ذراعه إلى الهواء و يقول: " توجد كرة هناك"، اليد الممدودة تشكل جزءا من الرمز، و دونه هذا الأخير لم يوف أي معلومة، لكن إذا طلب الطفل: "ما معنى كرة؟"، فإذا أجاب الرجل:" إنه شيء كفقاعة كبيرة من الصابون"؛ يجعل الصورة جزءا من الرمز؛ أي دلالته لها طبيعة قانون يجب

(1) Philosophical writings. P : 112.
(2) Ibid. m p.
(3) Ecrits sur le signe . P: 162.

أن يحيل على فرد و أن يدل على سلوك، و رمز حقيقي هو رمز له دلالة عامة"[1]، لكن ما معنى هذه العمومية؟ وعن أي نوع من الرموز نلتفت بعنايتنا من هذه التحديدات التي تنطلق أساسا من القانون و الرمزية في التأشير و علاقتها بالجملة من الجانب اللّغوي الذي لا يفصل عن غير اللّغوي؟

هناك نوعان من الرموز إذًا" الدنيا (Degenerate symbols)، والرمز الفردي(Singular symbol) الذي يعد موضوعه وجودا فرديا، إذ يمكن أن يكون للمؤشر رمز من هذا القبيل كمؤول غير مباشر، و حتى الرمز الحقيقي يمكن أن يكون مؤولا ناقصا له "[2]، و كذلك يمكن أن يحمل أيقون مؤشرا أدنى، أو رمزا مجردا لمؤول غير مباشر، و مؤشر لرمز حقيقي لمؤول أدنى، فالرمز دليل طبيعي خالص لإعلان أن مجموع موضوعات مبينة بواسطة مجموع ما من المؤشرات، و التي يمكن أن تكون مرتبطة بها من جهة ما، يمثله أيقون يشاركهما لبيان ما ترمي إليه هذه الدلالة المعقدة. نأخذ مثالا عن رمز كلمة:(يحب)؛ هي كلمة تشارك فكرة أن الأيقون العقلي لشخص في حبه آخر. لابد لنا أن نفهم إذن أن " يحب" توجد في جملة، لأن ما يمكن أن يدل عليه هو نفسه إذا دل على شيء ليس الذي هو في السؤال؛ سواء جملة: (إزخييل يحب هيلدا، Ezekiel loveth Huldah)، لابد أن يكون إزخييل و هيلدا مؤشرين، أو أن يحملا مؤشرات، لأنه دون مؤشرات يستحيل تعيين ما نتحدث عنه، فوصف ظاهري لن يحدد إذا ما كان شخصان في نزهة، لكن إذا ما كانا كذلك أولا؛ تستطيع المؤشرات تعيين ذلك أو أثر كلمة " يحب"، و أن زوج الموضوعات المعنية بزوج المؤشرات (إزخييل/ هيلدا)؛ ممثلين بالأيقون أو الصورة التي نحملها في أذهاننا لمحب و حبيبته"[3]. يعكس هذا التحليل الاستدلالي الذي قدم فيه بورس أمثلة لغوية و غير لغوية؛ مكامن البعد الثلاثي الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تنزل فيه المسلمة الثلاثية إلى اثنين، أو

(1) Philosophical writings. P: 113.
(2) Ibid. m p.
(3) Ibid. m p.

تزول فيه علاقة التلاحم التي تربط بين الأيقون، المؤشر و الرمز، ذلك أن دلالة ما تكون في مفرد لفظي كما تكون في جملة تحوي سياقا على اختلاف صيغة أفعالها، فإذا أردنا الولوج أكثر رفقة بورس إلى طبيعة الجملة فإنه يصرّح بأن " الشيء نفسه صائب لكلّ فعل في صيغة تقريرية (Verb in the declarative mood)، لأن باقي الصيغ هي عبارة عن تقارير لفعل يختلف تقريبا عن ذلك الذي تعبر عنه الصيغة التقريرية"[(1)]، ذلك أن الصيغة التقريرية ذات خبر صريح لا يحتاج إلى تدلال كافٍ يلحقه بالصورة الدلالية التضمينية التي تحويها باقي الصيغ الإنشائية...

أما بالنسبة للأسماء على اعتبار الدلالة الموجودة في الجملة، و التي لا تؤخذ في ذاتها، فمن الملائم اعتبارها كجزء من الرمز، كذلك جملة " كل رجل يحب امرأة"، تعادل:" كل ما هو رجل يحب شيئا هو امرأة، هنا:" كل" مؤشر خاص شامل(selective index Particular). "رجل" رمز. " يحب": رمز. " هذا الشيء": مؤشر خاص شامل، و " هي امرأة": رمز..."[(2)]، فالذي تبرزه هذه الأمثلة هو أهمية الجانبين التقريري و غير التقريري في الإيصال، ذلك أن الكلام العادي ليسه الكلام التأشيري. إن الشمولية التي قصدها بورس هي شمولية اللّغة المتواضع عليها رغم كونها تشكل نوعا من التأشير في رأيه من خلال العلاقة القائمة بين التأشير و الترميز وعملية التصوير التي تدخل مجال الأيقون، أما إذا خصص الحديث عن الرمز و الكلام العادي فنجده يقول: " كل كلمة عادية مثل: (أعطي)، (عصفور)، (زواج)، هي مثال عن الرمز؛ إنّه مستخدم لكل ما يمكن أن يجد تحققا لفكرة متصلة بهذه الكلمة. إنه لا يعين في نفسه هذه الأشياء. إنه لا يظهر لنا عصفورا، و لا يضع أمام أعيننا هبة أو زواجا، لكن يقترح أننا نستطيع تخيل هذه الأشياء، وأننا ربطناها بالكلمة"[(3)]؛ أي أن الرمز يعين على تقربنا من الموضوع كمؤشر من نوع خاص، بوصف المؤشر لا يدل على علاقة

(1) Op.cit. m p .
(2) Ibid. m p .
(3) Ibid. p :114.

اختلاف بينه و بين موضوعه، و لكن يدل على شمولية تعكس الاتفاق المتوفر في الرمز كمفهوم متواضع عليه، و هو الأمر الذي يعتني به بورس في كل مرة حتى تحافظ العلاقة المتوفرة بين عناصر الثالوث الثاني على تحققها.

يقول بورس مواصلا إثبات هذه الثلاثية: " يمكننا أن نلاحظ تطورا منتظما لـ؛ واحد، اثنان، ثلاثة، في النظم الثلاثة للدليل؛ أيقون، مؤشر، رمز. ليس للأيقون رابطة ديناميكية بالموضوع الذي يمثله. يحصل هذا ببساطة لأن صفاته تشبه صفات ذلك الموضوع، وتثير إحساسات متماثلة في الذهن الذي هي متشابهة لأجله، لكنها تبقى في الحقيقة مرتبطة بها. المؤشر مرتبط ماديا بموضوعه*. إنهما يشكلان زوجا عضويا، لكن تأويل الذهن ليس له ما يقوم به مع هذا الاتصال، إلا لملاحظته بعد أن يتحقق، الرمز مرتبط بموضوعه بموجب فكرة استخدام الرمز العقلي، فمن دونها علاقة من هذا القبيل لا وجود لها"(1). نلاحظ إذن أن بورس يحاول التبسيط شيئا فشيئا ليصل إلى التحديد الدقيق للرمز، الأمر الذي استدعى منه ثبت قيمة الذهن في الحكم على نتائج الرمز وفق الملاحظة التي تؤكد التحقق من وجهة التماثل بينه و بين موضوعه، لكن ألا يمكن أن يشير الرمز إلى موضوع خاص؟ أي هل يمكن أن تنتفي صفة الاجتماعية عنه؟

يجيب بورس:" الرمز كما رأينا لا يمكنه أن يشير إلى شيء خاص، إنّه يعين صنفا من الشيء، ليس هذا وحسب، لكنه أيضا صنف و ليس شيئا فرديا. يمكنك كتابة كلمة:(نجمة)، لكن هذا لا يجعلك مبتكر الكلمة، و لا حتى إذا محوتها إنك لن تحطمها. الكلمة تعيش في ذهن الذين يستخدمونها، و لو كانوا نائمين؛ توجد في ذاكرتهم، حتى إذا ما كان لنا أن نعترف بوجود سبب لذلك، إن الجنرالات (Generals) هي كلمات

* يرى بورس إن:" القوة الفيزيائية تعمل بين زوج من الأجزاء، أين يساعد كل منها المؤشر الآخر، ومن ناحية أخرى سنرى أن كل عملية عقلية تماثل ثلاثية من الرموز...". أنظر:.Op.cit . m p

(1) Ibid. m p.

بسيطة ـ دون قول مطلق ـ كما أفترضه أوخام(Ockham)؛ من أنهم حقيقة أفراد"[1]. الرموز بهذا الشكل؛ هي أدلة ذات طبيعة اجتماعية و لا يمكنها أن تكون إلا كذلك، رغم كونها مرتبطة بالمؤشر القائم على الاختلاف، لكن التساؤل الآخر الذي يتبادر إلى الأذهان حول الرمز هو: كيفية استمرار الرمز أو طريقة نموه بين عناصر الثالوث الثاني؟

ج2 ـ نمو الرموز و استعمالاتها:

بما أن اللغة تتطور فإن ما يساهم في تحقيق فاعليتها التواصلية هو ما ينمو فيها من وسائل تبليغية إذْ: " تنمو الرموز و تأتي لتكون عبر التطور من خلال أدلة أخرى بشكل خاص من الأيقونات، أو من خلال مزج أدلة مأخوذة من طبيعة الأيقونات والرموز. إننا نفكر فقط في الأدلة، هذه الأدلة العقلية هي من الطبيعة المختلطة. سميت أجزاء الرمز (Symbol-parts) منها مفاهيم(Concepts). إذا وضع الرجل رمزا جديدا فإنه يضعه عبر أفكار تحمل مفاهيم؛ أن لا ينمو رمز جديد منذ وجوده إلا من خلال الرموز لتنمو دلالته و يصبح في الاستعمال و في التجربة بين الشعوب. بعض الكلمات مثل؛ قوة، قانون، غنى، زواج... لها بالنسبة إلينا دلالات متباينة عن تلك التي كانت للبربر القدامى، الرمز أن يقول للإنسان مع السفنكس (Sphinx d'Emerson) ؛" من عينيك أنا الشعاع (Of thine eye i am eybeam) (de ton oeuil je suis le rayon) "[2]، إذ تبعا للمعطيات السابقة و التي يعمل بورس على تأكيدها في كل مرة؛ يبقى نمو الرمز مرتبطا بالتصور العام للفكر الظاهري المواكب للنظرة الاجتماعية الخاضعة لطابع الاستدلال التأريخي في المفاهيم العامة، أضف إلى ذلك أن الرمز في حد ذاته في حاجة لباقي الرموز التي تضمن له النمو في الأفكار العامة، فلولا هذا المعطى لما كان الرمز رمزا.

(1) Op.cit. m p.
(2) Voir : Ibid. P :115.ou. Ecrits sur le signe . P :166.

يخضع الرمز إذن إلى نظام، فهو " دليل يحيل إلى موضوعه عن طريق قانون، غالبا؛ مجموع الأفكار العامة التي تعمل على تحديد الرمز ليكون مؤولا عن طريق الرجوع إلى هذا الموضوع، و هكذا فإنه في حد ذاته: نمط عام أو قانون(A general type or a law)، إنه دليل عرفي (a legisign) شبيه ببعض الأفعال عبر الصدى (الربليك)، ليس فقط أنه عام بنفسه، لكن الموضوع الذي يحيل إليه يتعلق بطبيعة عامة. ما هو عام الآن، يوجد حاليا في الحالات التي ستُحدد، و لذاك لابد أن تكون حالات قائمة لما يدل عليه الرمز، و هنا لابد أن نفهم من الموجود (Existent): إمكانية تخييلية يحيل إليها الرمز (Possibly imaginary)، فعن طريق غير مباشرة يمر الرمز عبر المجتمع أو قوانين أخرى، و يتأثر بهذه الشواهد أو الاقتراحات، و بما أنه نمط خاص لن يكون حقيقيا إطلاقا في مقابل فعل متحقق بحالاته الخاصة على شرح الرمز لصفات الرمز الدالة"[(1)]. يؤكد بورس بهذه الطريقة على النمط الاجتماعي الذي لا يمكن للرمز أن يعمل دونه و بعيدا عنه، و بهذا نجد الرمز في قيمة تعارضية مع الأيقون، هذا التعارض الذي يحقق الرمز بموجبه علاقة ثابتة في ثقافة معطاة بين عنصرين اثنين(الرمز و الموضوع)، أما الأيقون فيوجه عنايتنا لإعادة إنتاج، وذلك من خلال تحويل حال أو صورة، بإعادة إنتاج انطباع حسي على لوحة [(2)]، و بهذا الشكل نجد أن الرمز مرتبط بموضوعات متعارف عليها لأنه مضبوط بقانون عام لا ينزاح عنه البتة، و هي ملاحظة تمس كل ما يحويه الثالوث الثاني، رغم توفر الأدلة الفردية ـ كما سبق و أشرنا إليه ـ ، إذ نصل رفقة بورس إلى خلاصة **(A synopsis)** مفادها أن: العلاقة بين كل عناصر هذا الثالوث هي علاقة ارتباط وتلاحم لا يمكن أبدا أن يساء فهمها[(3)]،

---

(1) Voir: Opcit. P :102-103.

(2) Jean Dubois Mathée Giacomo. Louis Guespin. Christiane Marcellisi. Jean- Baptiste Marcellisi. Jean-Pierre Mevél. Dictionnaire de linguistique. Larousse-Bordas/ VUEF 2002. P :472.

(3) Voir : Roman Jackobson. Coup d'oeuil sur le developpement de la sémiotique. Lisse. Petter Rider. Research center for linguage and semiotic studies. Press. Bloomington. 1975 .P: 9.

إذ لا انفصال بينها ولا تباعد إلا إذا كان التفرد ظاهرا في بعض الحالات ـ مثلما سنرى لاحقا في التطبيق ـ ...

3ـ الثالوث الثالث:

يتشكل هذا الثالوث من ثلاثة عناصر هي على التوالي:

أ ـ التصور(**Rheme**)*:

التصور بالنسبة لبورس؛" هو دليل لمؤوله. هو دليل لاحتمالية نوعية (Qualitative possibility)، أي يفهم كممثل لأي نوع موضوع محتمل، يمكن أن يقدم التصور بعض المعلومات لكنّه ليس مؤولا كمؤول بعض المعلومات"(1). إنّه بهذا الشكل موضوع محتمل يحمل تصورا معينا مهما كان هذا التصور باختلاف الموضوعات وباختلاف المؤولين(الأشخاص)، ذلك أنّه مرتبط بنوع فقط من الموضوعات و ليس

* يذهب جوج مونان و زملاؤه إلى تحديدها في شكل تصور مرتبط بالتنبؤ. أنظر: Georges Mounin et autres. Dictionnaire de linguistique. P :267- 268…289.، كما نجد من ناحية أخرى أنّ عبد الرحم بوعلي يترجمها بـ: الفدليل؛ أي أنّه أقام تركيبا مزجيا بين الفرعي و الدليل للدلالة على الصفة التي تلحق بهذا الدليل، لتكون بإلحاق ياء النسبة الفدليلي أي: (Rhematic/ Rhématique)، لتوضيح أكثر أنظر: السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 34.

أما عادل فاخوري فيؤصل لهذا المصطلح بهذا الشكل:" يقابل مصطلح (Rhema) حرفيا في المنطق عند العرب لفظة "مفردة"، لكن بما أن بيرس يستعمله بمعنى أعم يشمل المفردة و كل مركب ناقص من المفردات، فإن لفظة" التصور" الشائعة أيضا في المنطق العربي، تنطبق تماما على المصطلح، فالتصور أي الـ :(Rhema) إذن يعني في هذا المجال كل علامة مفردة أو مركبة لا تصلح لأن تكون حكما بل فقط حدا في الحكم، و هي بالتالي لا تحتمل لا الصدق ولا الكذب. من هذا القبيل المحمولات البسيطة مثل:" أسمر"، و المحمولات المركبة مثل:" طويل الشعر"، و الاستعارات مثل" أسد" بدل" سمير"، و العينات، و العناصر الزخرفية و الهيكليات إلخ...، و نظرا للتحديد العام الذي يذهب إليه بورس سنعتمد ترجمة المصطلح بالتصور. لتوضيح أكثر أنظر: تيارات في السيمياء. ص: 61-62.

كما نجد جيرار دولودال يقر بأن الـ:(Rhème) في ترميزنا اليوم لديه وظيفة عرضية :

« On symbolise aujourd'hui le rhème par Qx et on l'appelle une fonction propositionnelle » .Voir : Ecrits sur le signe. P :143 .

(1) Philosophical writings. P :103.

كل أنواع الموضوعات، الشيء الذي يجعله خاصا ببعض ما يمكن أن يندرج ضمن المفاهيم التي تنطوي عليها سيميوطيقا بورس، رغم كونها تختص بكلّ الظواهر داخل الظاهراتية؛ أي أنّ الاحتمالية هي ما يُبقي على خصوصية هذا الدليل و محدودية تناولاته للأفكار و التصورات.

ب ـ ـ الدليل التصديقي **(A dicent sign)** *:

هو:" دليل لمؤوله، فهو دليل وجود آني، و لا يمكنه أن يكون أيقونا يقدم أي أساس لتأويله بالرجوع إلى الوجود الآني. دليل تصديقي (Dicisign) يتضمن بالضرورة في جزء منه تصورا(Rheme)، ليصف الواقع المؤول كما هو مشار إليه، لكن هذا نوع خاص فقط للتصور"(1). لأنّه متضمن لقانون و لنمط من العرف الذي يخضع له الدليل العرفي، لكن ارتباطه بالحقيقة أكثر من باقي الأدلة، لأنّها قوام التصور الذي يحمله، فهو لا يحتمل الصدق أو الكذب بل الصدق و حسب.

ج ـ الحجة (Argument) :

الحجة دليل للمؤول و" دليل لقانون، أو يمكننا أن نقول: إن التصور(Rheme) هو دليل يُفهم ليمثل موضوعه في صفاته فقط. الدليل التصديقي (A dicisign)؛ هو دليل

* يرى عبد الرحمن بوعلي إنها: علامة إخبارية فـ : (Dicent)؛ صفة لعلامة إخبارية، أما عادل فاخوري فيترجمها بـ: " أما كلمة (Dicent) التي تعني حرفيا: القول، فإنها تختص عمليا بقسم من القول الذي هو تام، و لا تنطوي على القول المسمى بالناقص الذي يندرج تحت مفهوم الـ:(Rhema)، لذلك سوف نصطلح على تسميتها بالعربية بلفظة "التصديق الموافقة لها على مستوى المعاني و المقابلة للتصور في المنطق العربي، يحدد بيرس الـ: (Dicent)؛ أي التصديق بأنّه علامة " قابلة للحكم" أي أنها تقبل الصدق أو الكذب، و هي بهذا المعنى مركب لا يحتاج إلى الزيادة، أو كما يقول مناطقة العرب: " مركب يصح السكوت عليه، خارج اللّغة حيث التصديق يتحقق كما هو واضح في القضية، نجد في مجال الهندسة المعمارية مثالا للتصديق في واجهة البناية، إذْ أن الواجهة تؤلف وحدة مغلقة تامة يمكن أن يحكم فيها بالسلب أم بالإيجاب ". و هنا سنأخذ بترجمة الدكتور عادل فاخوري. لتوضيح أكثر أنظر: تيارات في السيمياء. ص: 62.

(1) Philosophical writings. P :103.

يفهم كممثل لموضوعه في الوجود الآني، و حجة(Argument)؛ هو دليل يفهم كممثل لموضوعه في صفته كدليل"[1]. نفهم من هذا أن ارتباطا في الأحكام هو ما يجمع بين هذه الأدلة حتى تحقق ـ رغم اختلاف مفاهيمها ـ أبعاد المفهوم و مساره الثلاثي المتكامل، حيث يخص حدود التناول الحقيقية بين هذه المفاهيم ـ كاستفسار يلفت انتباهنا في هذا الثالوث ـ ، فإذا أردنا التوقف عنده لا بد أن نتساءل عن حقيقة ما تمسه هذه الفروقات؟

يجيب بورس:" فبما أن هذه المفاهيم تمس نقاطا قوية ـ مختلفٌ حولها حاليا ـ لابد أن أضيف كلمة للدفاع عن سؤال غالبا ما نطرحه: ماهو جوهر الحكم(What's the essence of judjment ?). الحكم هو الفعل العقلي الذي يسعى القاضي من خلاله لإقناع نفسه باقتراحه"[2]. إنه توثيق قبلي لطرح معين، و تحملٌ لمسؤولية شكلية لهذه الحقيقة، فالذي نفهمه من الحكم هو التأثر فقط، لأن حجة ما هي صفة تضاف للدليل، و هذا الدليل بدوره له اقتران بالتصور، ذلك أن العلاقة بالواقع لا تدع مجالا لاستبعاد حقيقة في الدليل التصديقي، حيث نلاحظ أن الفروقات ليست كبيرة إلى درجة أنها يصعب أن تظهر بشكل جلي للدارس إلا بفعل التدقيق المنطقي الذي يتعلق ببعض الأحكام التي تثبت خصوصية دليل من آخر.

من خلال وجهة النظر هذه نجد أن الثواليث تخص أكثر شيء مفهوم الأولية ودخولها في الثانية عبر صفة جمعية غير خاصة، فهما تتشاركان لكنهما ليستا نفسيتين في توجههما إلى الثالثية، و هي ملاحظة تخص جميع تقسيمات العلامة، بدءا من الظاهرية إلى الثالوثية[3].

4ـ أقسام عشرة للدليل (Ten Classes of sign):

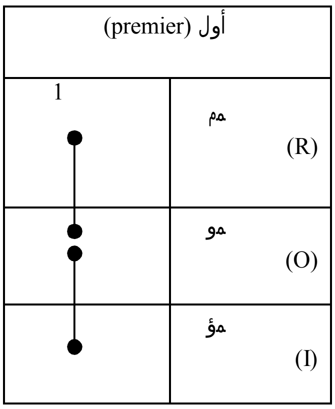
(1) Opcit. m p .
(2) Ibid. m p.
(3) Floyd Merrel. Peirce Signs and meaning. Univ of Torronto. printed in Canada 1937. (Thought – Signs: Jungle or Wasteland). p: 73, 74

ينطلق بورس في تقديمه أقسام الدليل العشرة من أهمية الثالوثية السابقة التي تقدم حصيلة التقسيمات العشرة للدليل، علما أنها تنطوي على عدد من التقسيمات الدنيا التي يرى جيرار دولودال أنها نتيجة مسألة رياضية، فكل دليل يحدد من خلال جعله (يحمل أسسا ثلاثة تحمل أبعادا ثلاثة، و عدد أقسام الدليل المحتملة تكون (3^3) أي (27) احتمالا، وذلك بدءا من عرضها في الجدول الموالي:*

الثوالث الثلاثة للدليل (Les trois trichotomies du signe)[1]

	أول (premier)	ثاني (second)	ثالث (troisième)
مم (R)	مم . مم (1 . 1)	مم . مو (2 . 1)	مم . مؤ (3 . 1)
مو (O)	مو . مم (1 . 2)	مو . مو (2 . 2)	مو . مؤ (3 . 2)
مؤ (I)	مؤ . مم (1 . 3)	مؤ . مو (2 .3)	مؤ . مؤ (3 . 3)

فما ينتجه الاحتمال عبر التراتبية العلائقية هوعشرة احتمالات فقط صائبة، و في حال قراءة الجدول عموديا؛ لن يكون هناك إلا قسم واحد للدليل: (1 . 1 – 1 . 2 – 1 . 3) حسب ما يبرزه الشكل التالي: [2]



* هذه الجداول لم ترد عند بورس بل هي توضيحات جيرار دولودال لاحتمالات الدليل البورسي، علما أن كل جدول ينتمي للمرجعية التي نلحقها بما يسبقه لتعذر إلحاق المرجعية به.

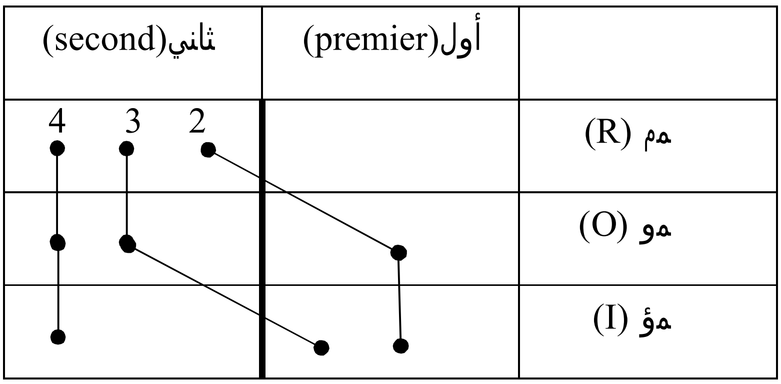
(1) Voir: Gérrard Deledalle. Théorie et pratique du signe. p : 79

(2) Ibid. P : 80.

أما العلاقات التسع المتبقية؛ فتتوزع عبر ثلاث علاقات في الثانية، ثم ست علاقات في الثالثية بهذا الشكل:

*العلاقات الثلاث في الثنائية:

نعلم أنه إذا كان الممثل أولا عوضه موضوعه ليكون أولا أو ثانيا، يحدد المؤول هنا قسما من الأدلة (1.3-1.2-2.1)، ثم ثانيا يحدد المؤول قسمين من الأدلة (2.1-2.2-1.3)، (2.3-2.2-2.1)، حيث تبرز في الجدول الموالي:(1)



الذي نلاحظه من خلال هذا الجدول؛ أن الاحتمالية قد نشأت أساسا من كون الممثل ثانٍ له مؤولٌ بعد موضوع، و هذا على اعتبار أن الدليل قد حدد في الأولية في الجدول الأول لأجل توالد الأقسام المحتملة، لتكون هناك أقسام أخرى للممثل الذي غالبا ما يكون هو الدليل لكنه يختلف عنه، الشيء الذي يمس تواصل السيرورة السيميوزيسية عبر المراحل الفانيروسكوبية .

(1) Opcit. P:80-81.

<u>التقسيمات الست في الثالثة:</u>

إذا عمدنا إلى اعتبار جزء من العلامات ثالثية فإنها تنقسم إلى:

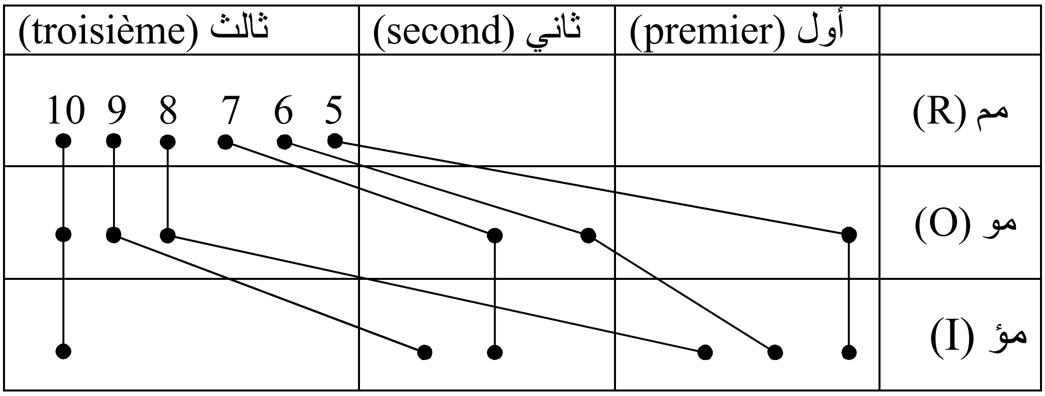
*- قسم منها موضوعها في الأولية (3.1-1.2-1.3).

*- قسمان موضوعهما في الثانية (3.1-2.2-1.3)، (3.1-2.2-2.3).

*- ثلاثة أقسام موضوعها في الثالثية (3.1-3.2-1.3)،(3.1-3.2-2.3)،

(3.1-3.2-3.3)

أي أنها تظهر بهذا الشكل:[1]



تبرز تراتبية هذه العلاقات الفانيروسكوبية اشتغالا تأويليا مستمرا من الممثل إلى الموضوع فالمؤول، لكن باقتصار الممثل العاشر الذي يبقى في الثالثية، أما علاقة(8.9)؛ فرغم اشتغال ممثلها مع موضوعه في الثانية، إلا أن مؤول الممثل(9)؛ لا يفتأ ينتقل إلى الثانية حتى يكتمل كظاهرة مقولية، حيث تكون كل الممثلات في

(1) Op.cit. m p.

تراتبيتها بعد الممثل رقم(8) اشتغالا في الثالثية، ثم انتقالا مباشرا إلى الأولية دون علاقة بالثانية، أما إذا أردنا تتبع كل هذه الأنواع فسيكون التحديد وفق العرض الموالي:

1 ـ الدليل الوصفي(Qualisign):

يقول بورس " دليل وصفي(Qualisign) مثل(شعور أو أحمر)؛ هو كل صفة بمقدار كونها دليلا، و بما أن صفة هي إيجابا كل ما هي في نفسها. صفة لا تستطيع أن تحيل إلى موضوعها إلا من خلال عنصر مشترك أو مشابهة، و ذلك من ناحية أن دليلا وصفيا هو بالضرورة أيقون، و أيضا بما أن صفة هي احتمالية منطقية بسيطة، ولا يمكنها أن تؤول إلا كدليل للجوهر(Sign of essence)، أي كتصور(Rheme)"[(1)]، لذلك يمكننا أن نفهم من هذا أن التصور يعمل كـأيقون، و الأيقون بدوره يعمل كدليل وصفي، و كلّها ذات ملامح مشتركة، لأن الصفة قاسم مشترك فيما بينها، و لأن معظم هذه الأدلة لا بد أن تحقق العلائقية التراتبية.

2 ـ الديل الفردي الأيقوني(An iconic sinsign) :

مثل:"(رسم بياني فردي)؛ هو كلّ موضوع تجربة بقدر ما تكون بعض صفاته التي يحملها. إنها تحدد فكرة أي موضوع، كينونة أيقونٍ؛ أي دليل تشابه خالص. إنه لا يمكنه أن يؤول كدليل للجوهر أو تصور. إنّه يجسد دليلا وصفيا"[(2)]؛ أي أن أيقونا هو دليل فردي. إنه ليس تصورا رغم كونه لا يعد دليلا للجوهر، لكنه يجسد الدليل الوصفي، فهو ذو ارتباط وثيق بالقسم الأول، لماذا؟ لأن التشابه هو الذي يلحقه بمماثلة هذا الصنف.

3 ـ الدليل الفردي التأشيري التصوري(Rhematic indexical sinsign) :

(1) Philosophical writings.P :115 .
(2) Ibid. m p.

مثل:" (صراخ تلقائي)؛ هو كل موضوع تجربة مباشرة، بقدر ما يوجه العناية إلى موضوع هو سبب وجوده. إنّه يتضمن بالضرورة؛ دليلا فرديا أيقونيا من جهة خاصة، لكنه يختلف بالفعل عنه بما أنه يلفت انتباه المؤول حول الموضوع كما هو مبين"[1]؛ أي أننا انتقلنا من المشابهة إلى نوع من التعارض الذي يفرضه المؤشر على التصور و الدليل الفردي، لأن قوامه ليس التشابه، و هنا يكون التأثير الكبير الذي يحدثه هو إنقاصه من فعالية التماثلات السابقة.

4 ـ الدليل الفردي التصديقي (A dicent sinsign):

مثل: " (دوارة الريح)؛ هو كل موضوع لتجربة مباشرة بقدر ما هو دليل يقدم معلومات تخص موضوعاته، الذي لا يستطيع فعله إلاّ إذا كان حقيقة متأثرا بموضوعه من جهة أنه حقيقة مؤشر. المعلومة الوحيدة التي يمكن أن يوفرها تخص فعلا حقيقيا. دليلٌ كهذا عليه أن يفترض دليلا فرديا أيقونيا لتجسيد المعلومة، و دليلا فرديا تأشيريا تصوريا ليشير إلى الموضوع الذي بعث المعلومة، لكن على الصيغة أن تكون ذات معنى؛ أي صيغة التجميع أو التركيب Combination or syntaxe للواحد أو للآخر "[2]. يجسّد هذا القسم من الأدلة إذن علاقة هامة مع المؤشر، ثم علاقة تصديقية تصورية مع الدليل الفردي الأيقوني، و هنا جاء الاقتران بالموضوعات الحقيقية فعلا، و الذي لا بد أن يحقق مغزى أو دلالة، فصيغة التجميع أو التركيب لدليل أو لآخر من شأنها أن تكون ذات دلالة، كما يجب أن تحقق تصديقا في موضوعها أثناء الاقتران به.

5ـ الدليل العرفي الأيقوني (An iconic legisign) :

مثل:" (رسم بياني مستقل من فردية حدثية)؛ هو قانون عام أو صنف في النطاق الذي يستدعي فيه كل واحدة من هذه الحالات حتى يجسّد صفة محدودة، و الذي يجعله قادرا على إظهار فكرة عن موضوع مشابه في الذهن يكون أيقونة عليها أن تكون

(1) Opcit. P :115-116.
(2) Ibid. P :116.

تصورا يكون بدوره دليلا عرفيا، الطريقة التي يجري عليها هي التي تحكم الأصداء الفرديةSingle replicas، أين تكون كل واحدة دليلا فرديا أيقونيا بصفة خاصة"(1). لقد أضحت الأدلة العرفية الأيقونية في هذا المستوى في المنزلة نفسها للتصور، كما تخضع صيغتها إلى حكم الأصداء التي تشكل أدلة فرعية أيقونية بشكل خاص؛ أي تجددا لها في الدلالة الدنيا، فعنصر المشابهة هو الذي يقوم بإعطاء الصورة التي تماثل موضوعا ما في الذهن حتى يلامس الدلالة التي يجب أن يصلها.

6 ـ الدليل العرفي التأشيري التصوري Rhematic indexical (legisign) :

مثل:" (أسماء الإشارة)؛ هو كل صنف أو قانون عام مهما كانت طريقة إنجازه التي تستدعي أن تكون كل واحدة من حالاته متأثرة بموضوعه حقيقة بصفة بسيطة لجلب الانتباه صوب هذا الموضوع. كل واحدة من هذه الأصداء ستكون دليلا فرديا تأشيريا تصوريا من نوع خاص يمثل مؤول الدليل العرفي التأشيري التصوري كـ : دليل عرفي أيقوني (Iconic legisign) "(2)، فداخل العمومية تُضبَطُ الخصوصية، إذ على اعتبار القانون عاما؛ يبقى ألاّ تكون الأصداء في المستوى نفسه من التعبير عن قوانين و مؤولات أقل عمومية أي خاصة، أضف إلى ذلك أن المستوى اللغوي لأسماء الإشارة من شأنه أن يجلب الانتباه في عملية الإيصال الدلالية، و رغم كون الأصداء هي علاقات مشابهة، إلاّ أنها تحافظ على سمات الأدلة التي تماثلها.

7ـ الدليل العرفي التأشيري التصديقي (Adicent indexical legisign) :

مثل:" (صراخ الشارع)؛ هو كل صنف عام أو قانون مهما كانت طريقة تحقيقه، الشيء الذي يستدعي أن تكون كل حالة من حالاته ـ واقعيا ـ متأثرة بموضوعه، في شكل توفير معلومات محددة تخص هذا الموضوع، لابد أن يفهم دليلا عرفيا أيقونيا ليدل

(1) Opcit. P : 116.
(2) Ibid. m p .

على الخبر(المعلومة)، و دليلا عرفيا تأشيريا تصوريا ليعين فاعل الخبر(المعلومة)، كل واحد من هذه الأصداء سيكون دليلا تصديقيا من نوع خاص(مميز)"(1). ذلك أن مثالا كصراخ الشارع؛ هو عرفي من ناحية المماثلة، أما من جانب التأشير فمختلف عن موضوعه، ومن ناحية التصديق هو خبر، إذ لابد أن يكون صداه دليلا فرديا خاصا، أما تصديقيته فكذلك ذات خصوصية، و هذه الخصوصية لا تضبطها قوانين تحد من مميزاتها بل هي أيضا عامة و غير محددة تماما كصفة الظاهرة عند بورس؛ الظاهرة مهما كانت و كيفما كانت من خلال و العوالم و الأشياء التي تعكسها.

8 ـ الرمز التصوري أو التصور الرمزي (A rhematic symbol or symbolic rheme) :

مثل:"(اسم مشترك)؛ و هو دليل متصل بموضوعه باجتماعية الأفكار العامة، أصداؤه بهذه الحال صورة داخل الذهن؛ أي صورة تبعا لبعض عادات أو حالات هذا الذهن تؤدي إلى إنتاج مفهوم عام، و الصدى مؤول بكونه دليلا للموضوع الذي هو حالة من هذا المفهوم، فالرمز التصديقي أيضا هو شبيه جدا بما يسميه المناطقة :(توليد المصطلح)، (Generat term). الرمز التصوري ـ مثل أي رمز ـ هو بالضرورة في نفسه صنف عام، و كذلك هو دليل عرفي صداه دليل فردي تأشيري تصوري من نوع خاص، حيث تفرض هذه الصورة على الرمز في العقل. إنّها موجودة في هذا الذهن قبلا، و ذلك لتقديم ولادة مفهوم جديد يختلف في هذا الصدد عن الأدلة الفردية التأشيرية التصورية"(2). إنها تخص بهذه الطريقة موضوعات موجودة قبليا، لكنّها تعمل على إبراز مفهوم عام يجعل الرمز التصوري في المنزلة نفسها التي تحظى بها الأدلة الفردية التأشيرية التصورية، و إلى هنا يكون هذا القسم مبنيا على التشابه ضمن جهتي (القبل/ البعد).

(1) Opcit. m p.
(2) Ibid. P :117.

ثم يضيف بورس قائلا: " كذلك اسم الإشارة (هذا) هو دليل عرفي بما أنه صنف عام، لكنه ليس رمزا لأنه لا يدل على مفهوم عام، فصداه يلفت الانتباه إلى موضوع فردي هو دليل تأشيري تصوري، صدى كلمة(جَمَل) هو تماما دليل فردي تأشيري تصوري بما أنه متأثر واقعيا من خلال معرفة (الجِمال)، تأتي(الجِمال) إلى المتكلم والمستمع عبر جمل واقعي تدل عليه، لكن إذا كان هذا الأخير غير معروف فرديا من قبل المتكلم ـ و هذا عبر وسيلة الاتصال الواقعي، فكلمة(جمل) تحدد فكرة (الجمل)، والشيء نفسه صحيح لكلمة (الفينيق) (Phoenix)، بسبب أن (لا فينيق) يتواجد واقعيا، فأوصاف الفينيق الواقعية معروفة جدا للمتكلم و المستمع إليه، و أيضا الكلمة متأثرة واقعيا بالموضوع المعين"[(1)]؛ أي أن التركيز على الخبر هو تركيز لا يمس كونه القبلي أو البعدي، بل تشكيله صورة مفهومة بين ركني الاتصال الواقعي، رغم كون الكلمة لا تحمل وجودا واقعيا، و هنا بالذات يركز بورس في التفريق بين نوعي الدليل بقوله: "لكن ليست أصداء الرموز التصورية فقط هي المختلفة كثيرا عن الأدلة الفردية التأشيرية التصورية العادية، لأنها هي كذلك أصداء الأدلة العرفية التأشيرية التصورية، لأن كم التعيين بـ (هذا) لم يؤثر في صدى الكلمة بصفة مباشرة كذلك و بسيطة عن تلك التي تشبه (رنة هاتف)؛ فهي متأثرة بالشخص الذي يريد اتصالا بشخص آخر نهاية الخط. يمثّل مؤول الرمز التصوري دائما مثل دليل عرفي تأشيري تصوري، و في مرات أخرى مثل دليل عرفي أيقوني، و يمسك في نطاق ضيق في طبيعة الاثنين"[(2)]، إذ تعتبر قناة الاتصال ضرورية في الدليل العرفي التأشيري التصوري، ذلك أن إشارة بـ (هذا)، أو عبر (رنة هاتف) هي متأثرة دائما بموضوعهما، فمن شأن العرف أن يسيّر عناصر الظاهرة مهما كانت.

9 ـ الرمز التصديقي أو العرض العادي (A dicent symbol, or ordinary proposition):

(1) Op.cit. m p.
(2) Ibid. m p.

هو:" دليل متصل بموضوعه عبر مجموعة أفكار عامة، و يعمل كرمز تصوري، إذن فالذي يمثل مؤوله المرصود هو الرمز التصديقي، كما يكون في مقابل ما يعنيه متأثرا واقعيا بموضوعه، من نوع أن التواجد أو القانون ـ الذي يحدده في الذهن ـ لابد أن يكون متصلا بالموضوع المشار إليه، كذلك يعتبر المؤول المرصود الرمز التصديقي مثل دليل عرفي تأشيري تصديقي، و إذا كان هذا صحيحا أي: لديه هذه الطبيعة بالفعل ـ بالرغم من أن كل هذا لا يمثل كل طبيعته ـ مثل الرمز التصوري فهو رمز تصوري بالضرورة مثل الدليل الفردي التصديقي؛ الذي هو مركب منتظر أن يستدعي بالضرورة رمزا تصوريا. إنه بالنسبة لمؤوله دليل عرفي أيقوني ليعبر عن خبره (معلومته)، و دليل عرفي تأشيري تصوري ليعين موضوع هذا الخبر "[1]. إنه يعكس جانبا اجتماعيا للدليل ككل، الأمر الذي تمثله خصوصية العرف في الأدلة المختلفة إلى جانب أهمية الحقيقة التي تسير جنبا إلى جنب و التصديق ـ رغم توفر أدلة غير واقعية ـ . التصور إذًا هو تصديق و صورة عن موضوع واقعي موجود في العرف للتأشير عن أي خبر و عن أي ظاهرة.

الصدى كوجه آخر للرمز التصديقي هو:" دليل فردي من نوع خاص. إنّنا نرى بوضوح أن هذا صحيح؛ أي حين يكون الخبر الذي يوصله الرمز التصديقي يحمل حدثا واقعيا فإنه ليس صحيحا بالكامل إذا حمل هذا الخبر قانونا واقعيا، لأن دليلا فرديا تصديقيا لا يمكنه إيصال خبر حول قانون، فليس صحيحا من صدى رمز تصديقي في ضوء حالات تواجده؛ أن يكون في نطاق تجسد القانون"[2]، لأنّه كلما كان الدليل تصديقيا يصبح دليلا فرديا من نوع مميز، خاصة إذا ارتبط بالحدث الواقعي، أو القانون الواقعي، و هذه سمة قبل أن تكون متعلقة به هي قوام الرمز من خلال العرف والقانون.

10 ـ الحجة هي الدليل(An argument is a sign) :

(1) Opcit. m p.
(2) Ibid. m p.

الحجة؛" دليل حيث يمثل الممثل موضوعه لكونه دليلا بعديا (Ulterior sign) بواسطة القانون الذي يعني فيما هو آتٍ: أن ممر كل المقدمات لنتائجها يؤدي إلى الحقيقة. إنّه من الظاهر أن يكون موضوعه عاما، بشكل آخر لابد أن تكون الحجة رمزا، و فضلا عن ذلك، و بوصفها رمزا لابد أن تكون دليلا عرفيا صداه هو دليل فردي تصديقي"(1). الحجة بهذا الشكل دليلٌ لاحق لكل الأدلة السابقة، لأنّها حصيلة كل المراحل التي يمرّ بها الدليل عبر القانون و العرف، و لأجل هذا هي رمز يقابله في الصدى الدليل الفردي الحقيقي الذي يخضع للتصديق.

إلى هنا تكون الأقسام العشرة مكتملة بما فيها الحجة التي تماثل الدليل الفردي والدليل العرفي التصديقي، لأنه يسير بموجب برهنة منطقية تؤكد على العلاقة الملتحمة بين كلّ أنواع الأدلة، فكما يمكن أن تكون المؤشرات أيقونات، يمكنها كذلك أن تكون رموزا، وذلك بحسب العرف، أو القانون، أو الفردية، و سواء أكانت في طبيعتها العادية أم في شكل أصداء، الشيء الذي إذا أخضع لمثلث مقلوب تظهر فيه الأدلة بالخط الغليظ وفق ما يعكسه الشكل التالي(2):

(X) الدليل العرفي	(VIII) الدليل العرفي	(V) الدليل العرفي	(I) الدليل الوصفي
	(IX) الدليل العرفي	(VI) الدليل العرفي	(II) الدليل الفردي
		(VII) الدليل العرفي	(III) الدليل الفردي
			(IV) الدليل الفردي

وبهذا تكون الأقسام العشرة كلها - حسب ما أسلفناه مع بورس - مجتمعة بأصديتها كأوجه احتمالية لكلّ ما تنتجه الأدلة من خلال التلاحم الذي يجمعها.

(1) Opcit. P : 117-118 .
(2) Ibid. m p.

III- الاحتمالات الرياضية و طرائق تناول الأدلة:

أولا - التفكيرالرياضي و المسلمة الثلاثية:

يبدو من خلال طبيعة الرياضيات (The nature of mathematics) التي يحدّدها بورس؛ " أن هذا العلم لا يعود إلى جذور إغريقية - من ناحية تحديد المفهوم - It certainly cannot be greek، فحاجة العلوم إلى هذا المجال الدقيق واردة عند معظم الشعوب، سواء أبمفهومه الكمي، أم التواصلي، أم بوصفه علما دقيقا إلى عصرنا الحديث"[1]، لكنّنا مع ذلك لن نتابع تطور المفاهيم بقدر ما سنسعى إلى إبراز توغله إلى أنواع كثيرة من التحاليل اللغوية وغير اللغوية، فما اللسانيات الرياضية إلا الدليل الواضح على ذلك[2]. نلاحظ عبر كل ما سبق - أن بورس قد انتهج في مسار تناوله الأدلة منهجا استقرائيا احتماليا رياضيا و منطقيا، عمل على تمكين التوجه العلاماتي العام من أن يتبع العلم الدقيق في كيفية تناول القيم و طرق الاستخدامات الخاصة بأنماط هذه النظرية.

يختص البروتوكول الرياضي البورسي - حسب جيرار دولودال - بنوع فقط من الأنظمة، فلا يجب و لا يمكن أن يكون هذا النظام إلا ثلاثيا، لا وجود للواحد دون حد ثان. هو إذن باعتبار وجود أول من جهة أخرى " يستحيل تكوين ثالث أصيل بتغيير الزوج دون إدماج شيء من طبيعة مختلفة من الواحد و الزوج، فهذا الشيء هو ثالث"[3]. إنها المسلمة الرياضية التي سارت معنا منذ بداية النظرية؛ هي مسلمة ذات أسس منطقية مرتبطة بمباديء الطبيعة، فقد يتصل بذلك كما يقول أرسطو في (عدد المبادئ ثلاثة و ثلاثة فقط):" أن نبحث ما إذا كانت المبادئ الأولى للطبيعة، و هي متضادة، اثنين أم ثلاثة أم أكثر من ذلك، و لكنّها متناهية بالعدد... لذلك إذا سلمنا بأن

(1) Opcit. P :135.

(2) أنظر: اتجاهات البحث اللساني. ص: 397.

(3) Théorie et pratique du signe. P : 53.

حدي التضاد مبادئ أولى، واقتنعنا بأنّ هذه المبادئ المتضادة تحتاج إلى حد ثالث تحصل فيه، ثم إن أردنا مع ذلك أن نحتفظ بهذه النتائج، أفلا يكون لزاما علينا أن نقول بمبدأ ثالث كموضوع، أو محل تؤثر فيه المبادئ المتضادة..."[1]؛ أي أن المبادئ الأولى للطبيعة قد افترضت هذا المبدأ الذي استقاه بورس من القدامى ليصاغ بموجبه المفهوم الجديد للأدلة كما يواصل أرسطو توضيحه قائلا:" لأن المفكرين القدامى جعلوا الزوج فاعلا مؤثرا و الواحد منفعلا، بينما الجدد من المفكرين رأوا العكس، و قالوا إن الواحد مؤثر فاعل و الزوج منفعل، و مهما كان الأمر فقد بيّنا بهذه الحجج و ما شابهها بأنه يجوز أن نقول عن حق: إن العناصر أو المبادئ ثلاثة، إلاّ أنّه يجب ألاّ نذهب إلى ما وراء ذلك" [2]، لأن ضرورة الأخذ بالمبدأ من الناحية المنطقية لا تفترض التعامل مع أصله بقدر ما تفترض العمل بطرق عمله و نظامه، و منه فكل فكرة تنساق حتما ـ حسب بورس ـ وفق منطق الثلاثية، لأنّ "عددا لا يمكن أن ينطوي على أي فكرة مختلفة جذريا عن فكرة الثلاثة"(Un nombre ne peut impliquer aucune idée radicalement différente de l'idée de trios)[3].

إذا حددت الرياضيات بوصفها " علم الزمن و الفضاء الخالصين"[4]؛ نجد أن علما دقيقا بهذا المفهوم يعود حتما إلى التفسير الكانطي و الأرسطي According to the Kantian epistemology and Aristote مرورا بهاملتون(Hamilton)، كما لا يفوت بورس أن يستدل بآراء والده الرياضي بنيامين بورس (Benjamin pierce)، الذي أعلن" عام 1870 أن تكون الرياضيات؛ العلم الذي يرسم النتائج الضرورية، و عليها أن تحدد داخليا(Subjectively)، و ليس ظاهريا أو عرضيا (Objectively)"[5]، لأن انطلاقة رياضية تكون مؤسسة على مسلمات و فرضيات، وهي عملية بنائية تخطيطية،

(1) أرسطو. الفيزياء السماع الطبيعي. ص:28-29.
(2) المصدر السابق. ص: 29.

(3) Théorie et pratique du signe . P :54.
(4) Voir : Philosophical writings. P :137.
(5) Ibid. mp.

أو عملية مرئية سلوكية، أين تكمن دقة التفكير الذي تبنى عليه العلاماتية وفق العقنلة، والضرورة، و عدم التناقض بل التكامل.

ثانيا ـ الأحكام التحليلية في الرياضيات:

من جانب آخر؛ نجد من الواجب أن تخضع الرياضيات لعدة أحكام تحليلية، والتي من بينها: " التنبؤ الذي هو ليس كذلك ـ أي ليس تنبؤا حقيقيا ـ ، بمعنى أنه مقصود(Intented) أو محتوى في مفهوم الموضوع، أما إذا أخذنا على سبيل المثال عروض علم الحساب الرياضية(Arithmetic) فهي معرفة صحيحة، و أشكال معرفة هذه الحال هي: من جانب ما من حقائقها الرياضية، فمعرفة دلالة رقم (2) حقيقة رياضية، و معرفة لون أبيض حقيقة دقيقة، لأنه من جانب ضروري و منطقي كذلك؛ لن يكون الأبيض أسودا، فكلاهما يشكل رقم(2) و ليس رقم(1)، و هنا نكون قد رسمنا نتيجة ضرورية لهذا النوع من التفكير"(1)؛ أي أن القصد في العلوم الدقيقة يقوم بتغيير الأحكام التحليلية إذا لم تكن في بعض الحالات دقيقة، كالتنبؤ الذي قام بورس بإبراز كيفية تغيره بفعل القصد، و ذلك لتمكينه من الدقة العلمية، أما الفينومينات التي تحافظ على دقتها العلمية كالأبيض و الأسود؛ فلا تشكل أي نوع من التعارض و الصرامة المنطقية الرياضية، لكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا في هذا المجال هو: ما مدى فاعلية التناقض الذي يمكن أن يتحكم في مناحي التفكير البشري، فكيف تتحقق الدقة في المفاهيم مع تواجد هذه الخاصية التي تُبنى بموجبها الأفكار و المفاهيم؟

ما يلحق بالفكر الرياضي العلاماتي هو: " كون أي نتيجة استقراء ممتاز(Ideal induction) تنغلق على نفسها في طرق تفكيرنا في حالة من التناقض(Contradiction). إنه عرض مستحيل أن نقول أنه متناقض بنفسه... لأنّ الاستقراء الممتاز قد أظهره ليكون مستحيلا، لكنّ النتيجة هي أنّ أي عرض مميز في معنى المضمون المنطقي؛ هو ممكن في غياب أي توسط للتناقض، فمتناقضات عرضه العالمية مستحيلة كذلك،

(1) Opcit. P :141.

حيث يتدخل التناقض بتحفظ "[1]. يقود التفكير المنطقي الرياضي إذن إلى صورة من التفكير الجماعية، الأمر الذي لا يكاد ينفك بورس على تأكيده في كّل حيثيات نظريته، حتى تبقى الأدلة محافظة على أبعادها الاجتماعية و مبتعدة عن مجالات التناول النفسية، فإلى أي مدى يمكن أن نتقبل هذه الفكرة؟ علما أن الفرد بحاجة إلى الانطلاق من المناحي النفسية لمعرفة الظواهر المحيطة به و لو من جانب نسبي؟ و إذا كانت الحال كذلك؛ فهل يمكن القول: إنّ معالم التفكير تنبني أساسا على ما تؤهله النفس من تفكيرات و تصورات؟

ثالثا ـ مكانة الأنا في التفكير الدقيق:

من الواضح أنّه لا يمكن نفي المجالات النفسية نفيا تاما عبر طرق معرفة الأفراد للوقائع المحيطة بهم، فـ " صحيح أنّ هناك حالات نفسية تسبق ملاحظاتنا للحقائق مهما كانت، و إنّه واقع أيضا أن أرى محبرةً قُدّامي، لكن قبل أن أستطيع قول هذا، أنا مجبر على أن يكون لي إحساس بالمعنى لغير هذه الفكرة الخاصة بالمحبرة، أو لأي شيء فاصل. أولا: (أنا)، تدخل على كل (Enter at all) ذلك أن حكمي صحيح برؤيتي المحبرة قدامي، لأنني أستطيع تطبيق مراقبة مباشرة على النسق (Process) لإنتاج عمليات عقلية معمول بها للعرض، أو للحكم الخاص بالواقعة، فالحديث عن قانونية الذي لا يمكن أن يكون مراقبا؛ هو حديث عقيم، لأنه على ملاحظة الواقعة ـ فوق ذلك ـ أن تكون مقبولة كما ترد"[2]؛ أي أن بورس لا ينفي أسبقية حال شعورية في الملاحظات المباشرة للظواهر، لكنّه لا يفتأ يحدد و يخصص العمليات العقلية لتكون هي المولدة لكل الأحكام.

(1) Op.cit. P :147.
(2) Ibid. P : 150.

رابعا ـ منهجيةالتفكير العلمي:

يخضع التفكير العلمي لمراحل هامة لابد أن يجتازها و تسير بموجبها عملياته العقلية والعملية، لذلك ينبغي أن يتوجه الباحث بعنايته إلى ضبط كيفية الانتقال من خصوصية قضاياه إلى عموميتها التي تنطوي عليها حصيلة التفكير ككل بهذا الشكل:

1ـ الفرضية، الاستدلال والاستنتاج **Abdution, Deduction and (Induction)** :

يقول بورس: على "جزء من المعرفة أن يشتمل على إضافة الوقائع الملاحظة، والكم المعمول به من هذه الإضافات يكون عملية يمكننا مراقبتها، و هي بالضرورة نسق محتمل(Liable) خلال أي خطأ يمكن أن يزحف إليه، فكل عرض قادر على ملاحظة الوقائع حتى يستطاع تطبيقها بأي طريق كان لتلك الحالات التي وجدت تحت الملاحظة؛ يمكن أن تسمى: فرضية(Hypothesis) "[1]، فـالفرضية بهذا الشكل لا تعني أبدا " مقترحا حول ملاحظة موضوع ما، مثل أن أفترض أن رجلا هو كاهن كاثوليكي (Catholic priest) لأن ثيابه تبين ذلك. إنها عبارة عن ملامح و سلوك (Countenance and bearing)، لكن من ناحية أخرى أيضا، كل مقترح آخر هو مقترح صحيح من بين ما يحوصل بعض الحقائق مثلما لوحظت. مثلا: حين لاحظ فانت هوف(Van't HOFF) أن الضيق الرشحي (Ostomic pressure) لشخص واحد؛ هو حلول من عدد المحتويات الكيميائية، كانت نسبة عكسية لثقلهم الذري(Their atomic weights)، في حين يمكن أن تجد العلاقة نفسها وجودا بين الخواص ذاتها لأي محتوى كيميائي آخر"[2]، فالافتراض(Retroduction) بهذه الطريقة هو: عملية أولية تخضع لها طريقة التفكير العلمي، كما تخضع لها جميع الظواهر(الفينومينات) في النظرية البورسية، إلى

(1) Opcit. m p.

(2) Ibid. P :150.

جانب أنها لا يمكن أن تتفرد بذاتها، لأنها تمهيد يشكل ملاحظة مبدئية للوقائع المباشرة في التفكير بعد التلمس النفسي.

الفرضية بهذا الشكل كما يقول بورس:" خطوة استدلالية (Inferential step)، والذي أفترض أن يسمى الفرضية أو الافتراض(Abdution or Retroduction) الذي سيشتمل على أي تفضيل لفرضية على الأخرى، و التي من شأنها أن تفسر على قدر المساواة الوقائع ما دام هذا التفضيل لا يقوم على المعرفة المسبقة التي تؤثر على صحة الفرضية، كذلك على أي تجربة لأية فرضيات بعد إدخالها للتجربة، أسمي كلا من الاستدلال بتسمية خاصة؛ افتراضا لأن صحته تعود إلى مبادئ الاختلاف الخاصة كلّها بهذه الأنواع من الاستدلالات"(1)؛ أي أنّ الافتراض نوع من الاستدلال الذي تبنى بموجبه نظرية من النظريات، لكونه الشكل الأول من أشكال البرهنة.

و تصنيفا للفرضية يضيف بورس قائلا: " طوال ما سبق أصنف الافتراض أولا؛ كاستدلال عرف من قبل المناطقة بكونه؛ عملية تبني فرضية إيضاحية(Explanatory hypothesis)، و التي هي بالضبط ماهية الافتراض التي كانت موضوعا لشروط معينة، أعني: لا تكون الفرضية مقبولة إلا إذا افترض أن تحسب للحقائق أو لبعض منها"(2)، إذ أن عمليات التفكير تبقى مشروطة بالخطوة البيانية ـ على رأي المناطقة ـ ، و التي تجعل من الحقائق ركيزة لاعتبارها مقبولة أي علمية منطقية، و لتمثيل الافتراض يعمد بورس إلى التوضيح بالنموذج الموالي:

"ـ الواقع المفاجيء (ج) هو الملاحظ (The surprising fact(c) is observed).

ـ لكن إذا كان(أ) صحيحا، يكون(ج) عاديا (But if (a) were true,(c) would be a matter of course)

---

(1) Opcit. P :151.
(2) Ibid.P :152 .

ـ لذلك هناك عقل يشتبه أن (أ) صحيح (Hence there is reason to suspect that a)
(is true)

بهذا الشكل إذًا لا يكون (أ) قد استدل افتراضيا، ـ أو إذا فضلت العبارة الموالية ـ لا يكون قد خمّن افتراضيا إلى كامل قناعته التي هي حاضرة دائما في المقدمة المنطقية، فإذا كان (أ) صحيحا، تكون(ج) أمرا منتظرا عاديا"[1]؛ أي أنّ الفرضية لا تسير إلا بموجب القناعة التي تصاحب كل عملية ذهنية صحيحة، أمّا إذا كانت بحوزتنا قضيتان مختلفتان؛ فسيختار تصادمهما المنطق و مصوغاته لتوجيه فكرة الاستدلال الرياضي الاحتمالي، لهذا لابد لنا أن ننتبه إلى ما تقود إليه عمليتا الافتراض و الاستدلال مجتمعتين؛ حيث يجيب بورس بقوله:" فعملية تجربة الفرضية باختبار يختص بملاحظة ما إذا كان ذلك صحيحا يجعل الملاحظات تعمل بعدة شروط لامتلاك عدة نتائج، ثم يجعل هذه الشروط كذلك مكتملة و النتائج مسجلة، و إذا كانت مقبولة تقدم بعض السرية للفرضية أسميها: استنتاجا(Induction)"[2]، هذا الذي يعتبر تأكيدا على القبول الذي حازت عليه الملاحظة، لأنّ ارتقاءً للمرحلة الثالثة هو انعكاسٌ مؤكدٌ للمسار الصحيح الذي مرت به الواقعة مهما كانت، و لتبسيطٍ أكثر يقدم لنا بورس هذا المثال:" لنفترض أن حسي قد قادني إلى أنه من بين ألواننا البشرية، هناك نزعة كبيرة نحو ولادات النساء من البيض. أقول: إذا كان الأمر كذلك فلابد أن يبرزه الإحصاء الرسمي، أفحص آخر تقرير إحصائي فأجد من المؤكد تماما أنّه قد كانت مقترحات كبيرة ـ إلى حد ما ـ لولادة النساء (وسط ألوان الولادات) من بين ولادات البيض في إحصاء هذه السنة، و لتقديم اعتقاد قوي لفرضيتي بهذا الحساب القانوني؛ إنه استنتاج قوي، لقد أمسكت كل ولادات هذه السنة كعينة من ولادات كل السنوات عموما، على طول الشروط العامة المتبقية كما كانت إذًا. إنّها عينة واسعة و ضرورية تماما. هي ليست زيادة واحدة من نسب التوازن ..."[3]، فالذي قدّمه بورس من خلال هذا المثال

(1) Opcit. m p.
(2) Ibid. m p.
(3) Ibid. m p.

هو نموذج من الافتراض و الاستدلال العلميين الدقيقين. لقد لجأ المفترض إلى عملية حسابية مضبوطة بالعمليات الإحصائية، أضف إلى ذلك أنه عمد إلى المقارنة بين المعطيات الرياضية الدقيقة، ليصل في الختام إلى استنتاج لا يحتمل الخطأ، لأنه لم يعمد إلى تنبؤات غير واقعية، بل اختار ضبطا احتماليا يقود إلى ثبت الفرضية و الاستدلال للوصول إلى النتيجة التي لا تحتمل إلاّ الدقة العلمية.

ثم يواصل قائلا:" يمكن أن يؤخذ أي استدلال كقيمة عبر كلية قسم الزيادة، ويكون له بخصوص القيمة نفسها عينة عشوائية في هذا القسم، إذ يشترط طبيعة الزيادة من أي عينة تكون قد فحصت. إنّه دقيق علميا في تقدم الفحص طوال أخذ العينة التي تخص هذه الوحدات، و هذه الزيادة في سؤالٍ هي زيادة بين تقدير الحوادث، فالاستنتاج هو: عملية مقارنة بسيطة، لكن لنفترض أننا نريد اختبار فرضية أن رجلا هو ذو معتقد كاثوليكي، أنّ لديه كل السلوكات المشتركة لذوي المعتقد الكاثوليكي و الخاصة بهم، السلوكات الآن ليست وحدات، و لا تخص الوحدات، و لا تستطيع أن تقدر في بعض المعنى أن تقديرا واحدا هو تقدير صحيح، و كل تقدير آخر هو تقدير خطأ، فلابد أن تتقبل السلوكات تبعا لمعانيها"[1]، و معنى التقبل هو الانتهاء إلى أنّها نتيجة عملية ارتبطت بالمعنى الذي توصلنا إليه، و هو بدوره ارتبط بهذه النتيجة، لكن يبقى أن نتساءل عن ماهية هذه النتيجة ضمن منهجية التفكير العلمي؟

إنّ ما يمكن أن يصل إليه هذا الافتراض هو؛ مجموعة من عناصر التخمين التي تعكس بدورها استنتاجا. يقول بورس:" أسميه الاستنتاج الافتراضي(Abductory induction)"[2]، و كأنّ الشخص يخول لنفسه أن يفكر في سلوكات أخرى تخص المعتقد الكاثوليكي مثلا، في كونه قد لاحظ في هذا الرجل سلوكا يمكنه أن يثبته أو لا، فإذا كان الشخص المرتبط ارتباطا وثيقا أو هشا باللاتينية ضمن الأسلوب الإيطالي شخصا كاثوليكي المعتقد؛ فإن بورس يضع له بعض الملاحظات بقوله:" في اللاتينية التي لا

(1) Opcit. P :153.
(2) Ibid. m p.

يألفها شخص ما، و لا يستطيع أن يفهم و لو لمرة واحدة في إيطالية صريحة... ثم إذا كان هذا الرجل هو كاثوليكي المعتقد؛ سيكون متفاجئا جدا من أنّه لا يستطيع أن يُظهر فَهْمَه، لهذا أضعُ هذه الملاحظة، و أُسجل أنه يَفْهمُ هذا، لكن ما مقدار الأهمية التي أعطيها لإجراء هذا الاختبار؟"[1]، لأنّ المجال التقديري في هذا الصدد يفتقر إلى اليقين الذي تخضع له التخمينات العامة، أضف إلى ذلك أن الاستنتاج الافتراضي يختلف من عينة إلى أخرى، أي يختلف باختلاف الظواهر المختلفة أيضا، و إذا تساءلنا في هذا المثال بالذات عن الذي أمكننا التوصل إليه؟ و هل أمكن للمعنى أن يمسك بخصوصية الدلالة أم لا؟

يجيب بورس:" بعد كل هذا، إنّه لا يمكنه إمساك خصوصية هامة للمعتقد أو للكاثوليك. إنّه لابد أن يكون معترفا به على أنه تثبيت ضعيف، و الأكثر من هذا كذلك لأنه مشكوك تماما في مقدار الأهمية التي ترتبط به"[2]، أي أن المعنى بهذا الشكل يفتقد التأكيد العلمي الذي تخضع له العلوم الدقيقة، فعملية الاستدراج الدلالي التي يقوم بها الذهن البشري و إن خضعت للاحتمالية فإنها تبقى بحاجة إلى الاصطلاح العام في المفاهيم الاجتماعية لكونها تتوجه في الفكر عن طريق استدلال منطقي يوجهه العقل، فسواء أكانت النتيجة قوية أم ضعيفة، فإنها تظل مرتبطة بخصوصية الصور التي يحتويها ذهن هذا الشخص أو ذاك، و من ناحية أخرى فإن قيمة الذهن تكمن أكثر شيء في إبراز المعاني المشتركة التي تضمن بدورها التواصلين اللغوي و غير اللغوي، لأنها لا تتوقف عند دلالة بعينها بقدر ما تعمد في كل مرة إلى مواصلة الاستنتاج و الاستدلال بغية تصديق أكثر(عبر الدليل التصديقي للرجل و معتقده).

بتتبعنا للدلالة نفسها نجدها كما يواصل بورس:" تعمل برغم ذاك، و يتعين إقناعي لتصديق أن (الرجل كاثوليكي المعتقد) على أنّه استنتاج، لأنّه اختبار لفرضية بمعاني التنبؤ التي تم بحثها، لكنها استنتاج افتراضي فقط، لأنها أخذ عينة سلوكات من

(1) Opcit. m p.
(2) Ibid. m p.

المعتقدات لرؤية ماهية المقترحات الموجودة بينها و التي يمتلكها هذا الرجل، أما حينما لا يمكن تقدير السلوكات ذات الأهمية إلا بالتخمين؛ فذلك ما يفتك من طبيعة الافتراض في اشتمال ترشيحٍ أصيلٍ وقتَ افتراضٍ مثالي لا أصالة فيه، تُبقي فقط على اختبارات وترشيحات معمولٌ بها في الغالب"[1]، إذ التخمين ليس التنبؤ، فالتخمين أقل درجة من التنبؤ في عملية التصديق الدليلية، لكن العمل الذي يقومان به تقريبا هو نفسه، ذلك أنه يهدف إلى ترشيح الموضوعات التي تضبط صورة المفهوم المعمول به في الغالب والمتعارف عليه أي متفق عليه، و بالتالي فقيمة كل منهما تكمن في تثبيت عملية الافتراض، لأن اللّغة المنطقية المثالية تفتقد الفضول ـ كما سبق ووضحنا مع ميلكا إفيتش ـ ، و هي بالتالي لا تحقق التواصل المرجو منها، الشيء الذي قصده بورس من عدم أصالة افتراض مثالي في عملية الإدراك المنطقية إذا انتفت منها صفة إخضاع الدليل لسيرورة منطقية علمية، أما عملية الافتكاك فلا تعني على الإطلاق الشمولية(L'exhaustivité)، لأنها تُبقي على عدم محدودية تعاطي المعلومات و تتبّع الدليل أيا كان ذلك الدليل.

من جهة أخرى لا توجد الواقعة التي تنبأنا بها حقيقة في الافتراض، فعبر ضروريات الفرضية حقيقة، الذي يجعل الأمر محتملا هو" الواقع الذي تُنُبيء به بنجاح، و هي مصادقة أشخاص على كل التنبؤات التي يمكن أن تركز على الفرضية و التي تشكل حقيقتها العلمية"[2]، و هنا ينشأ اختبار كم المعلومات التي يمكن الفوز بها، فهي محور الفرضية و جوهر عمليتها، فكثيرا ما يحدث " أن تكون وقائع فقط كوقائع ليست إلا طريقة عرضت بها هي نفسها، إذ تفترض الحقيقة أو الزيف (The truth or the falsity) أو الاحتمال في بعض درجات تحديد الفرضية"[3]، أي أنها وقائع لا تحتمل إلا حالها العادية التي تظهر بها، أين لا يكون كم معلوماتها كما معتبرا بل مقدار محدد من

(1) Opcit. m p.
(2) Ibid. m p.
(3) Ibid. m p.

الاحتمال، فهو نوع من الظواهر التي لا يعتبر الفوز به ـ كما يقول بورس ـ فوزا ذا فاعلية.

للتمثيل أكثر يضيف بورس قائلا:" لنفترض على سبيل المثال أن رجلا يعتقد في عصمة البابا، إذا تثبتنا بعد ذلك بطريقة ما أنّه يعتقد في الحَبَل بلا دنس (حبل العذراء) بغرفة الاعتراف و الصلاة على الموتى، أو من ناحية أخرى؛ أنه يكفر بكل أو بعض هذه الأمور، أو ستكون الحقيقة شبه حسم لصواب أو زيف الافتراض، هذا الاستدلال هو: استنتاج (Deduction)، إذا أثبتنا إذًا ـ عبر سؤال ـ أن هذا الرجل هو نصير قوي في السياسة أو في موضوعات أخرى، و إذا وجدنا كذلك أنّه يقدم نقودا لمؤسسة كاثوليكية؛ فإننا نعني بوضوح أن هذا الرجل لا يستطيع عمل هذا دون اعتقاد بعصمة البابا، أو كذلك علينا أن نفهم أنّه واحد من خمس إخوة أفكارهم مطابقة تماما لكل الموضوعات؛ وجدنا أيضا أن الأربعة الآخرين كلهم يعتقدون بعصمة البابا أو يصدقونها كلّهم، و هذا ما يؤثر في ثقتنا بالفرضية، لأنّ هذا الاعتبار سيكون قويا في تجربتنا العامة التي هي بين أعضاء مختلفين من أسرة كبيرة، فعمليا هذا اختلاف غالبا ما يخص عدة موضوعات، فهو يحدث في الأغاب كذلك لأنهم فوق ذلك كاثوليكيين أو بروتستانت، هذه هي التنوعات الأربعة المختلفة لاعتبارات استنتاجية يمكن استدلالها قانونيا باعتقادنا في الفرضية "[1]، لكن رغم هذا لابد أن ترشح الفرضية التي تؤكد نجاح الاستنتاج، لأنها ستبقي على النتيجة المنطقية للوقائع التي تنبأنا بها، و بالتالي يكون الاعتبار الاستدلالي خاضعا لقانون الانتقاء، هذا الذي يلغي بعض الاحتمال ويبقي على الآخر[2].

(1) Op.cit . p : 154.

(2) لا يتوقف بورس عند أمثلة عامة وحسب بل أيضا يفصل في القضايا التي تناولها العلماء عبر الأزمنة، إذ يشيد بنظرية كيبلر (Kepler) رغم كونها قد جانبت الصواب، إلى جانب نظرية ميل دنيس (Mill Denies) التي قام صاحبها بوصف الوقائع، ضف إلى ذلك نموذج غاليليو(Galileo). لتوضيح أكثر أنظر
Ibid. P :154-156-157. :

من خلال هذا المثال و كل محطات التفكير العلمي و العملي لتشكيل الدلالات؛ نكون قد وصلنا مع بورس إلى قناعة هامة من الناحية المنطقية؛ و هي درجة الأخذ بالفرضية و كيفية وضع الاحتمالات الممكنة، علما أن الاستنتاج لا يتحقق إلا باستدلال قانوني، أين يكون الترشيح عملا اقتصاديا (Question of economy) فما معنى هذا؟ معناه أن اختلافات تقود إلى أسئلة تنشأ أثناء عملية الاستدلال، و اقتصادا لاحتمال مفتوح يفضل اقتصاد الاقتراحات المنطقية و العملية، و لأجل هذا لابد من التوقف عند الاحتمالات التي هي قوام التفكير الرياضي عند بورس بهذا الشكل:

2 ـ الاحتمالات (Probabilities) :

يعرف بورس الاحتمالات بأنها:" علم منطق عولج كميا "[1]، فـ:" هناك ثقتان يمكن تخيلهما بالرجوع لأي فرضية؛ ثقة حقيقتها و ثقة زيفها. العددان (1) و (2) عددان مخصصان في هذا الحساب لتسجيل طرفي التناسب المعرفي، في حين لدى الكسور(Fractions) تقديرات وسطى بينها، تبرز كما يمكن أن نقول بغموض الدرجات التي تربط فيها الضرورة جهة بجهة أخرى، فالمشكل العام للاحتمالات هو: إعطاء حالة للوقائع، بغية تحديد الاحتمال العددي لواقع ممكن (Possible fact)"[2]، فمشكلة الاحتمال هي مشكلة منطقية، انطلاقا من كون المنطق أهم ما يوجه الاحتمالات الرياضية، و بما أن الرياضيات لا يمكنها الاستغناء عن الاحتمال فحاجة الدلائل إليهما لا يمكن نفيها، فالممكن هام في توجيه الدلائل، لأنه وسيلة لكل لا متناهٍ، أي الهرمسي حتى و لو ارتبط بعلم دقيق كالرياضيات.

3 ـ احتمال الاستنتاج (The probability of induction):

مثلما توقف بورس عند احتمال عملية الافتراض يتوقف كذلك عند احتمال الاستنتاج الذي يقول فيه:" لقد وجدنا أن كل حجة تشتق قوتها من الحقيقة العامة لقسم

(1) Op.cit. p : 157.
(2) Ibid. m p.

الاستدلالات التي تتعلق بها، و هذا الاحتمال هو عرض حجج تحمل حقيقة معها، تلك التي تعود إلى أي عبقري، فهذا ملائم جدا و صريح لتسمية المناطقة المختصين في العصور الوسطى (Medieval logiciens)، فلقد سمّوا الواقع الحقيقي عبر مقدمة منطقية - بشكل واضح - السابق (المتقدم) (An antecedent)، و هذا هو الذي يبرز نتيجته، في حين أن المؤدي الرئيس هو (كل أكبر)، فالسابق بهذا التبيين هو ناتج لأنهما يحددان النتيجة. باستعمال هذه اللّغة نستطيع القول: إن الاحتمال يتعلق على وجه الخصوص بالنتائج، و احتمال أي نتيجة هو عدد الأزمنة التي يوجد فيها السابق، و ناتج كليهما هو حدث استنبط بعدد كل الأوقات التي حدث فيها السابق، انطلاقا من هذا التحديد استخرجت القواعد الموالية من الجمع و الضرب الحسابي للاحتمالات"[1]، أي أن سابقا مع ناتج هما قوام الاحتمال من خلال الوصول إلى زمن الاحتمال نفسه، لكن رغم هذا تبقى العملية بحاجة إلى قواعد أخرى يعرضها بورس بهذا الشكل:

أ- قاعدة نحو جمع الاحتمالات(Rule for the of probabilities addition):

تقديما لفصل احتمالي لنتيجتين اثنتين لهما السابق نفسه، و ناتجين مناقضين، ثم بعضا من هذه يكون احتمال النتيجة عددين هما، عدد من السابق الأول نفسه، و آخر من هذه الناتجات المتتابعة.

ب - قاعدة نحو ضرب حسابي للاحتمالات(Rule for the multiplication of probabilities):

تقديما لفصل احتمالي لنتيجتين اثنتين؛ إذا كان (أ) ثم (ب)، و إذا كان كلاهما (أ) و (ب) ثم (ج)؛ يكون احتمال الناتج عددين أي؛ (أ) ثم "(ب) و (ج) كلاهما".

(1) Opcit. P :174.

ج ـ قاعدة خاصة للضرب الحسابي من احتمالات مستقلة (حرة) Special (rule for the) mltiplication of independent probabilities:

تقديما لفصل احتمالي لنتيجتين اثنتين لهما السابق نفسه؛ إذا كان (أ) ثم (ب)، وإذا كان (1)(أ) ثم (ج)، لنفترض أن هذه النتائج هي كالآتي:

إن احتمالا للثاني هو احتمال مكافيء لاحتمال النتيجة: " إذا كان (أ) و (ب) كلاهما ثم (ج)".

ثم ناتج الاثنين يقدم أعدادا تكافيء احتمال النتيجة :" إذا كان (أ) ثم(ب) و(ج) كلاهما".

فالملاحظ عبر كل قاعدة أن احتمالاتها بوصفها عمليات ذهنية، فإنها تسير بموجب عمليتين اثنتين؛ عملية الجمع وعملية الطرح الحسابيتين، فعبرهما يمكن أن نفحص الاحتمالات كاعتبارات رمي زهرة النرد (Throwing dice)، فكعب الزهرة واحد و سابقه هنا هو الرمي في حد ذاته، أما ناتجه فهو حصيلة الدوران حول الوجوه الستة، علما أن احتمال الدوران في هذه الحال لا يتم إلا بالتواتر المتساوي، فما هي احتمالات هذا الرمي حسب بورس ـ على اختلاف الأوجه والمرات ـ؟:

يرى بورس " أن احتمال الدوران حول أي واحد من الجوانب هو (واحد على ستة)، لنفترض أن كعبين قد رميا ما هو احتمال رمي الستتين؟ احتمال أحد الاثنين يأتي على ستة هي بوضوح الاحتمالات نفسها حين يرميان معا(وقت رمي واحد)، سمي (واحد على ستة). احتمال أن أحد الأمرين سيأتي على ستة حين يأتي الآخر كذلك، هو إذن نفسه ما يأتي عليه أي ستة أيضا، مهما كان الآخر كذلك أم لا، فالاحتمالات بعد هذا تعتبر مستقلة، و من خلال قاعدتنا باحتمال أن كلا الحدثين سيقعان معا؛ يكون

(1) Opcit. m p.

الناتج عبارة عن احتمالات متعددة (Several probabilities)؛ أو واحد على ستة ضرب واحد على ستة"[1].

كذلك إذا سألنا عن احتمال رمي "اثنان" و "واحد" (إيكي بر في النرد)-(Deuce)(ace)؟ نجد: الاحتمال بأن الكعب الأول (Ace) سيدور حول اثنين، و الثاني (Deuce) كذلك؛ سيدور كلاهما على ستات هي: (واحد على ستة و ثلاثين)، و احتمال أن الثاني سيدور على اثنين (Ace)، و الثاني(Deuce) هو أيضا(واحد على ستة و ثلاثين)، هذان الحدثان الأول و الثاني، والثاني و الأول هما حدثان متناقضان، كذلك قاعدة دعامات الجمع، فاحتمال أحد الاثنين سيكون (ace) و الآخر(Deuce) هو: واحد على ستة و ثلاثين + واحد على ستة وثلاثين + أو واحد على ثمانية عشر، و هنا كل ما يوجد من مشكلات حول (Dice) وغيره يمكن حلها، فحين يرمى الرقم (Dice) يفترض أن يكون احتماله كبيرا جدا، لكن تأتي الرياضيات بوصفها يمكن أن تُعرف بفن وضع مجموعات لتسهل الترقيم بغية مساعدتنا بعدة تدابير لتقليل الصعوبات[2]، ذلك أنها تساهم في جعل التخمين أكثر علمية ليكون احتمالا مؤسسا على القاعدة و القانون الذي يمنحه الدقة في ترشيح حالات الممكن من الظواهر أو الوقائع؛ أي أن مثال زهرة النرد ليس إلا عينة من كل ما يوجد كظاهرة، و بالتالي من الدلائل ـ موضوع دراستنا ـ.

يعتمد التفكير البشري على الاحتمال قصد الوصول إلى النتيجة التي يمكن تقبلها منطقيا، لكن الملاحظ في بعض المرات أن هذا التفكير يحتمل تخريجين أو أكثر، وبالتالي فالاحتمال من جانب رياضي لا بد أن يواكب العمليات الذهنية كما يواكب العمليات المتجسدة فيما هو لغوي و غير لغوي، لكننا لا يمكن أن نجزم بعلمية مطلقة ودقة متناهية في الإمكانيات المراد الوصول إليها، خذ لذلك مثالا كما يقدمه لنا بورس:" أننا نستطيع في معنى واحد تحديد احتمال لاستدلال تركيبي (Synthetic inference)، فإذا فكرت بهذه الطريقة:

(1) Opcit. m p.
(2) Ibid. P : 175.

- تسعة و تسعون كردلي(Cretans) ـ نسبة إلى جزيرة كريت ـ هم كاذبون (Liars).
- لكن إبيمينديس (Epimenides) كردلي.
- إذن إبيمينديس كذاب.

أعرف أن تفكيرا مماثلا لما يصيب حقيقة نسبة 99 مرة في المائة، لأنني لما أفكر في الاتجاه العكسي أجد: مينوس(Minos)، ساربدون (Sarpedon)، رادامانتوس(Rhadamanthus)، دوكاليون(Ducalion) و إبيمينديس؛ كلهم كرادلة يمكنني أن أفكر في:

" لكن كل هؤلاء كانوا كذابين و شريرين للغاية (Atrocious liars).

إذا لدرجة ما؛ كل الكرادلة لابد أن يكونوا كذابين.

إنني لا أعرف أن بعض العقلنة تجعلني أصيب هكذا ..."[1]

العرض نفسه يمكن أن يشذ منه بعض الاحتمال؛ لأن علاقة هذا النوع من الطرح و غيره من شأنهم جعل الممكن أبرز من أي شيء ممكن، فما معنى هذا إذا أجابنا بورس بسؤال وجواب على لسان كانط؟ " في أواخر القرن الماضي سأل إيمانويل كانط يوما سؤالا فحواه؛ كيف هي الأحكام الاصطناعية المسبقة ممكنة(A priori possible)؟ يقصد عبر الأحكام الاصطناعية مثل حقيقة إيجابية و مؤكدة، و ليست مجرد شؤون ترتيب؛ و باختصار أحكام من نوع ما ينتجه التفكير الاصطناعي، و الذي لا يستطيع تحقيقه المنطق التحليلي"[2]. لقد اجتمع الرأيان حول ما ذهب إليه أرسطو في المتناهي و اللامتناهي ، فإذا دخل جزء من الاحتمالات الزائفة ضمن وجود غير متناه " يظهر أنه مستند في الأساس على اعتبار المسائل التالية:

---

(1) Op.cit .P :186.
(2) Ibid. P :187.

1. ـ أعني من قبل الزمان (على اعتبار أنه غير متناه).

2. ـ و من قبل القسمة التي تكون في المقادير(فإن أصحاب الرياضيات وغيرهم يعالجونها كإمكان دون حد نهائي).

3. ـ من قبل أن دوام الكون و مقابله الفساد تنشأ عنه فكرة مؤداها أن الأشياء المتكونة الحادثة تصدر عن أصل غير متناه.

4. ـ من قبل أن هناك حجة تقول بأنه إذا كان كل تناه محدود ينتهي حده ببلوغه شيئا آخر.

نفهم مما تقدم أنّ ما حكم نظرية بورس هو التوجه الرياضي المنطقي العلمي المبني أساسا على تطورات هذه العلوم، إلى جانب المعين الظاهراتي المتمثل في الأصول الفكرية الفلسفية التي نشأت من نظرات الفلاسفة خاصة منهم أرسطو و كانط، فحمولة النظرية البورسية سياقيا لا يمكن أن تنفصل عن كل هذه الحيثيات العلمية التي قادت بورس إلى تقديم منحى فلسفي جديد للفكر السيميائي الحديث، سمي بسيميوطيقا المنطق، و انبنى أساسا على التحليل العلمي و المنطق العقلاني و التفسير الاجتماعي للعلامات اللغوية و غير اللغوية.

استنتاج:

من غير الممكن أن نضع في اعتبارنا و نحن مقبلين على ولوج الأصول الفلسفية التي انطلق منها الجاحظ؛ أن كانط و هيغل قد يكون لهما دور في بلورة أفكار الجاحظ، إنّما سيكون أرسطو هو المنطلق الفعلي فيما سينعته الجاحظ باسم صاحب المنطق، أضف إلى هذا أننا في طرحنا للإشكالات التي انطلق منها بورس، سنحاول مقاربة الفلسفة الأرسطية عند كلّ منهما، هذه الفلسفة التي لاحظنا أن بورس قد استخدمها في التطور الكانطي، أي بعد جملة التطورات العلمية التي صاحبت تطور المقولات

المنطقية، فما لاحظناه في الفصل الأول هو البنية التي سنحكم من خلالها على مدى التقارب العقلاني الذي وجّه فكري الرجلين من خلال انطلاقتهما الأرسطية النقدية، ومدى السعة العلمية التي استوعبت الفكر الأرسطي في طرح كل منهما، و هو ما يمكننا تناوله بالتفصيل في الفصل الثاني في ضوء الأصول الفلسفية التي انطلق منها الجاحظ من خلال دخول الفكر الفلسفي إلى العرب.

الـفـصل الــثــانــي

الملامح الفلسفية و الاجتماعية و النفسية البورسية في أصناف العلامة و خصائصها عند الجاحظ

تقديم

I ـ أهمية الفلسفة و المنطق في تحديد نظام التواصل و أبعاده عند الجاحظ.

- أولا. الجانب الفلسفي.
- ثانيا. الترجمة و الأثر الفلسفي عند الجاحظ.
- ثالثا. حيوانا أرسطو و الجاحظ.
- كتاب "الحيوان" للجاحظ والمنطق الأرسطي.

رابعا. موضوعات المنطق عند الجاحظ.

1. القياس؛ استدلال و برهان.
2. الجوهر.
3. القوى الطبيعية.
4. الرياضيات و المنطق.
5. البرهان.
6. الاستدلال.

خامسا. المناحي الاجتماعية و النفسية عند الجاحظ.

سادسا. الظاهرة.

سابعا. الموضوع و دلالته في الكتاب.

ثامنا. المفهوم و ملامح الدلالة العقلية.

تاسعا. مفهوم العلامة و أنواعها.

1. العلامة، دليل، اسم و شية عند الجاحظ.
2. أنواع العلامة.

أ- اللّفظ.

ب- الخطُ.

ج- العقد.

د- الإشارة.

د1 ـ الإشارة عند الأخرس و الحيوان.

د2 ـ الإيماء بوصفه إشارة.

استنتاج.

تقديم:

مثلما خُصِّص الفصل الأول للأصول الفلسفية لنظرية بورس السيميوطيقية ومعالمها العلمية و العملية، فسنتناول في هذا الفصل ما يتعلق بالآثار الفلسفية التي يلتقي فيها الجاحظ مع بورس فيما يخص الأثر الأرسطي المشترك بينهما إلى جانب خصائص العلامة و أنواعها بالإضافة إلى تجلياتها الرياضية و الاجتماعية؛ و ذلك بغية التأكيد على أنّ أهم انطلاقة للعلوم و لاسيما السيميائية كانت استمرارية للأثر الأرسطي الذي يدين به الكثيرون، فمثلما رأينا في نشأة النظرية البورسية التي استمدت معالمها من هذه الفلسفة إلى جانب الرياضيات و ما تدين به للمنطق على اختلاف تجلياته، ألْفينا الجاحظ كذلك قد رجع إلى الأسس الفكرية التي انطلق منها بورس سواء من الناحية الفلسفية الأرسطية، أم الرياضية المنطقية العلمية، و لأجل هذا و جدنا المنطق يحتم علينا العودة إلى هذه الأصول عند الجاحظ حتى نقارب بين فكر بورس و فكره في تأصيلهما للعلامات و تجليات الدلالة من الناحية التواصلية عبر ما يلي:

I ـ أهمية الفلسفة و المنطق في تحديد نظام التواصل و أبعاده عند الجاحظ:

أولا: الجانب الفلسفي:

إنّ انتقال الفلسفة إلى الشعوب المختلفة أمر مؤكد عند الخاص و العام، حيث يقول أوليري: " هناك شبه قوي بين الحضارة و المرض المعدي، فكلاهما ينتقل من مجتمع إلى آخر بالمخالطة"[1] ؟ فلولاها لما انتقلت العلوم من شعب لآخر، لأنه لا يمكن على الإطلاق نفي اللّقاح الفكري بين الشعوب، خاصة إذا توقفنا عند التفكير اليوناني و ما يشوبه من صراع الآراء والجدال حول إمكانية تموضعه في التفكير الإسلامي بين رافض للإمكان و مقرٍّ بالعدوى؟ و لنا هنا أن نسأل ليجيبنا الجاحظ:

(1) أنظر: أو ليري. مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب. تر: تمام حسان.عالم الكتب، مطبعة النيل. القاهرة. 2002 . ص: 13.

هل يمكن لأم العلوم و حب الحكمة Amour Philia de la sophia sagesse et science[1]؛ أن تلغي أثر الحكيم بذهاب عقله؟ يجيب الجاحظ: " قد يذهب الحكيم وتبقى كتبه، و يذهب العقل و يبقى أثره، و لولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها، وخلّدت من عجيب حكمها، ودوّنت من أنواع سيرها، حتى شاهدنا بها ما غاب عنّا، وفتحنا بها كل مستغلق كان علينا، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، و أدركنا ما لم نكن ندركه إلاّ بهم"[2]. فالفلسفة أو (الحكمة) بهذا المعنى؛ قيمة من قيم التواصل بين الحضارات بمختلف علومها و معارفها، لأنّها التأسيس الذي يقدّم منهجية في البحوث، و قاعدة لضبط التصورات العلمية.

استتبع تعظيم شأن الفلسفة عند الجاحظ ردا على كل من يرفضها فقال:" لقد خسّ حظّنا من الحكمة، و لضعف سببنا إلى المعرفة، و لو لجأنا إلى قدر قوتنا، ومبلغ خواطرنا، و منتهى تجاربنا، لما تدركه حواسنا، و تشاهده نفوسنا لقلت المعرفة، وسقطت الهمة، و ارتفعت العزيمة، و عاد الرأي عقيما، و الخاطر فاسدا، و لكلّ الجدّ، و تبلّد العقل"[3]، فهو رد صريح من قبل الجاحظ على أولئك الذين رفضوا قيمة الفلسفة، علما أن المسلمين - حسب رأيه - قد تأثروا بالثقافة اليونانية لا المسيحية[4].

انطلاقا من إقرار الجاحظ بأهمية الحكمة (الفلسفة) و ما قدّمته لنا من خصوبة الرأي و فكّ للمستغلق من الأمور؛ لا بد من الالتفات إلى أن مسألة الأخذ من هذا المجال المعرفي قد اقتضت و استدعت جهودا من الامتحان لهذا الفكر، فالتراث اليوناني كما يقول عباس أرحيلة: " تعرّب و تأسلم، و تمت قراءته من خلال

---

(1) Dictionnaire de la langue philosophique . p:541.

(2) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. (كتاب الحيوان). تحق: عبد السلام هارون. دار الكتاب العربي بيروت. لبنان. ط3. 1969. ج. 1. ص: 85.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص 86.85.

(4) أنظر التحليل الذي قدّمه عباس أرحيلة عن المستشرقين؛ ألفريد كيوم و رزونتال فيما يخص رأي الجاحظ الذي يبقى محتاجا إلى تحليل إضافي .عباس أرحيلة. الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص:277.

(الثوابت)، ثوابت العقيدة الإسلامية، و ما عرفته الحضارة الإسلامية من تطورات، و لم تصدر تلك القراءة من موقف ضعف"[1]، لأنها لابد أن تسير جنبا إلى جنب وخصوصية الفكر الوافدة إليه، حيث تجدر الإشارة إلى قيمة الجاحظ نفسه من التزود بمختلف المعارف و الألسنة التي ساعدته على مباشرة أثار الفلاسفة و أفكارهم. يقول شارل بللا: "وسّع الجاحظ تجاربه و ثقافته، و يروى أنّه كان يكتري حوانيت الوراقين بالليل لمطالعة الكتب، و المظْنون أنّه قرأ ببغداد كتب الفلسفة اليونانية المنقولة إلى العربية أيام المأمون على وجه الخصوص، كما أتيح له هناك الاطّلاع على كتب فارسية و هندية"[2]، لأن التأثر بعلم من العلوم لا يتَأتى إلاّ من خلال مباشرة لغة العلم أو الترجمة عنها.

يمكن القول إذن؛ إن الجاحظ قد أضاف إلى معارفه الموسوعية المصدر الفكري اليوناني، حيث:" لم يمنعه هذا من توسيع أفق معارفه فاكتسب في بغداد ثقافة ثالثة مصدرها قراءة الكتب اليونانية"[3]، و بحديثنا عن الكتب اليونانية، لا يمكن أن تحصر المدونات ـ مهما كانت ـ في مجال الأدب و حسب، بل كل ماله صلة بالتحليل العلمي للمعرفة كما يقول عبد السلام هارون في مقدمة (كتاب الحيوان) للجاحظ: " حدث أبو هفان قال:" لم أر قط ولا سمعت من أحب الكتب و العلوم أكثر من الجاحظ، فإنّه لم يقع بيده كتاب قط، إلا استوفى قراءته كائنا ما كان، حتى إنّه كان يكتري دكاكين الوراقين، و يثبت فيها للنظر"[4]. حسبه إذًا هذه الكتب المختلفة التي شهدتها العرب زمن هارون و المأمون، إلى جانب ما وصله من بعض ما أنتج اليونانيون، فلقد شكّلت الترجمة أساسا هاما من الأسس المعرفية في ذلك العصر، ولا نقول إن أثرها على سبيل الذكر و حسب؛ بل إنّه مجال من مجالات التناول العلمي للمسائل المعرفية المختلفة.

---

(1) المرجع السابق. ص:69.

(2) شارل بللا. الجاحظ. تر: إبراهيم الكيلاني. دار الفكر. دمشق. ط1.1985. ص: 379.

(3) المرجع نفسه. ص: 19.

(4) الجاحظ. كتاب الحيوان. ج1، المقدمة، ص: 5.

لقد أكّد الجاحظ في (كتاب الحيوان) أن: للفلسفة اليونانية حضورها القوي في أكثر من موضع فـ: " قلّ معنى سمعناه في أسباب معرفة الحيوان من الفلاسفة، وقرأناه في كتب الأطباء و المتكلمين، إلا و نحن قد وجدناه (أو) قريبا منه في أشعار العرب و الأعراب، و في معرفة أهل لغتنا و ملتنا"(1). إن ما يرمي إليه الجاحظ بهذا القول؛ هو كون الفلسفة و إن كانت قاعدة للعلم، فإن لها نظيرا بالضرورة في مصادرنا العربية، هذه المصادر التي تأخذ بعدها بحسب لغة أهلها وملّتهم، أضف إلى ذلك أن كثيرا مما تشهده الفلسفة موجود في المصادر الأخرى عند العرب و الأعراب، لذلك علّق عباس أرحيلة على هذه المسألة من زاوية أن التراث اليوناني تعرّب، و تأسلم، و تمت قراءته من خلال ثوابت العقيدة الإسلامية، ـ مثلما سبق و رأينا ـ فهي قراءة للاستزادة، و الاستزادة هنا بمعنى عرض المسألة على الحجة، لأنّ (كتاب الحيوان) " كتاب تستوي فيه رغبة الأمم وتتشابه فيه العرب والعجم، لأنّه و إن كان عربيا أعرابيا وإسلاميا جماعيا، فقد أخذ من طرف الفلسفة"(2)، فالجاحظ هنا ينفي بلفظي "العربي" و "الإسلامي" كل رفض للفلسفة في كتاب الحيوان، لأنّها حاضرة و لو بطرفها دون كلّها؛ أي من خلال الأخذ منها بتحفظ.

بهذا الشكل يكون وقع الفلسفة اليونانية بقدر ما يخدم حاجة الأمم إلى طبيعة الفكر الذي يحتويها، الأمر الذي جعل الجاحظ في إطار عرضة لـ: "عنصر تخليد العرب لمآثرها يقول": " فقـال بعض من حضر:" كتب الحكماء و ما دونت العلماء من صنوف البلاغات والصناعات و الآداب و الأرفاق من القرون السابقة، و الأمم الخالية، و من له بقية، و من لا بقية له، أبقى ذكرا و أرفع قدرا و أكثر ردّا، لأنّ الحكمة أنفع لمن ورثها من جهة الانتفاع بها، و أحسن في الأحدوثة لمن أحبّ الذكر الجميل"(3)، فرغم أنّ الجاحظ لمّا يعرض للحكمة كأثر أدبي قد يلتبس الأمر على قارئيه، فيأخذون منه معنى حب الحكمة (الفلسفة)؛ إلاّ أن حكم اليونانية كذلك

(1) المصدر السابق. ج 3، ص: 268.

(2) المصدر نفسه. ج1. ص:11.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 72، 73.

من أبرز معالم الفكر الإغريقي الذي خصّ به الجاحظُ حاجةَ الأمم إليه سواء في الدين أم في الصناعات كما يقول: " و جميع الأمم يحتاجون إلى الحكم عموما في الدين والحكم في الصناعات"(1)، لأنّ العديد من الكتب قد وصلت العرب، فـ " قد نقلت كتب الهند، و تُرجمت حكم اليونانية، و حولت آداب الفرس.. و لو حولت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن"(2)، فما تأكيد الجاحظ على ترجمة حكم اليونانية إلاّ الدليل على أن الترجمة قد ساهمت في إدخال هذا الفكر إلى العرب و إلى غيرهم من الشعوب.

إن تركيز الجاحظ على أثر اليونانيين في كتابه، قد جعله يستعين بآرائهم حتى في نظام التوريث، إذ خصّهم من مجموع الفلاسفة بقوله: "قالوا: و كانت فلاسفة اليونانية تورث البنات العين، و تورث البنين الدين، و كانت تصل العجز بالكفاية، والمئونة بالكلفة، و كانت تقول؛ لا تورثوا الابن من المال إلا ما يكون عونا له على طلب المال و اغذوه بحلاوة العلم، و اطبعوه على تعظيم الحكمة"(3). فالتوريث إنّ خص في هذا الجانب توريث العلم والحكمة؛ فإنّه يلحق عند الجاحظ بما لحقنا عن الفكر اليوناني الفلسفي، لأنّ سياق التوريث هنا متعلق بتوريث الكتب خاصة، إذْ وجد الجاحظ نفسه في سياق الحديث عن هذا الإرث محتاجا للاستشهاد بقول ديمقراط (Dimokrats) في تأليف الكتب العلمية (كتب العلم) حيث يقول:" وأما ديمقراط فإنه قال: ينبغي أن يعرف أنّه لابد من أن يكون لكل كتاب علم وضعه أحد الحكماء ثمانية أوجه: منها الهمة، و المنفعة، و النسبة و الصحة، والصنف، والتأليف، و الإسناد، و التدبير، فأولّها أن تكون لصاحبه همة، و أن يكون فيها وضع منفعة، و أن يكون له نبسة ينسب إليها، و أن يكون صحيحا، و أن يكون على صنف من أصناف الكتب معروفا به، و أن يكون مؤتلفا من أجزاء خمسة، وأن يكون مسندا إلى وجه من وجوه الحكمة، و أن يكون له تدبير موصوف. فذكر أن أبقراط قد جمع هذه الثمانية الأوجه في هذا الكتاب، و هو كتابه الذي يسمي

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 85.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 98، 99.

(أفوريسموا) تفسيره: كتاب الفصول"[1]. رغم أن الجاحظ لا يعلّق على مذهب ديمقراط في هذا الوصف و التصنيف إلاّ أنّ مجرد الأخذ برأي الفلاسفة و الرجوع إليهم؛ لهو التأكيد على أثرهم في كتابة الجاحظ ذاته، خاصة عندما ألحق تفسير عنوان كتاب أبقراط.

أكدّ الجاحظ إذًا أنّ:" وراثة الكتب الشريفة، و الأبواب الرفيعة، منبهة للمورث، و كنز عند الوارث، إلاّ أنّه كنز لا تجب فيه الزكاة، و لا حق السلطان، وإذا كانت الكنوز جامدة ينقصها ما أخذ منها، كان ذلك الكنز ماتعا يزيده ما أخذ منه، و لا يزال بها المورث مذكورا في الحكماء ومنوّها باسمه في الأسماء"[2]، فمن هذه الأسماء نجد: جالينوس(Gallinos) و بطليموس(Ptolemée) ، حيث يستشهد بهما الجاحظ بهذا الشكل:

- "قول جالينوس في معرفة أنثى الطير:و قال جالينوس في الإخبار عن معارف البهائم و الطير، و في التعجب من ذلك و تعجيب الناس منه؛ قولوا لي من علم النسر الأنثى إذا خافت على بيضها و فراخها الخفافيش، أن تفرش ذلك الوكر برق الدلب حتى لا تقربه الخفافيش و هذا أعجب، و الأطباء و العلماء لا يتدافعونه، و النسور هي المنسوبة إلى قلة المعرفة و الكيس و الفطنة"[3].

- و قيل لبطليموس: أي أمور الدنيا أعجب؟ قال: بدن الفلك، و قال مرة أخرى: الضياء"[4].

يلاحظ المتمعن في هذه النصوص أنّ الجاحظ مطّلع على الثقافة اليونانية وبعض أعلامها ـ إن لم نقل معظمهم ـ ، و كما يقول بلقاسم الغالي:" لأنّ الباحث في ثقافة الجاحظ ليزداد عجبا من هذه الثقافة الغزيرة المتنوعة، فيرجع سعة الاطّلاع

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 101، 102.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 100.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص:24.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص:203.

إلى (المعرفة) معرفة بالثقافة اليونانية، و يبحث عن الأدلة و الحجج، فيجد أعلام هذه الثقافة تطفح بها كتب الجاحظ "[1]، و رغم كونه لا يعلّق كثيرا على هذه النصوص بالذات[2]؛ إلا أنها قد أبانت عن الاهتمام بثقافة الآخر و ما يمكن أن تمدنا به.

لقد أخذت الحكمة عند الجاحظ بعدين اثنين من خلال إقراره بمايلي: "و وجدنا الحكمة على ضربين، شيء جعل حكمة و هو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، وشيء جعل و هو يعقل الحكمة و عاقبة الحكمة، فاستوى بذلك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنّه حكمة"[3]. الحكمة في هذا النص* ليست من جانب استدعاء عقلي فقط بقدر ما تعكس حكمة الخالق في جعلها دليلا على وجوده، فتخص بذلك معالم الدلالة و الاستدلال على الظواهر المختلفة بتأمل الخلق والمخلوقات سواء منها العاقل أم غير العاقل، وهنا بالذات لا يسعنا الحديث عن الفلسفات غير اليونانية التي انتبه إليها الجاحظ بنفسه أو بالأخذ عنها، لأن" مظهر امتزاج الثقافات المختلفة في كتاب الحيوان أبين منها في البيان والتبيين، و يرجع ذلك إلى موضوعه و إلى مسلكه في تأليفه، و إلى علاقاته المتشعبة بأولي العلم والصناعات والطبقات من كلّ نوع"[4].

---

(1) بلقاسم الغالي. الجانب الاعتزالي عند الجاحظ. دار ابن حزم. بيروت لبنان. ط.1.1999. ص:71.

(2) هنا لابد من إيراد ملاحظة هامة فيما يخص آراء جالينوس و كيفية عرضها من قبل الجاحظ، فالظاهر أنه يعرض لمعانٍ فقط و ليس نصوصا بعينها من الكتب التي تؤكدها. لمزيد من التوضيح أنظر: جالينوس. كتاب جالينوس في فرق الطب للمتعلمين. نقل أبي زيد حنين بن إسحاق العبادي المتطبب.(مصدر مذكور)، و كذلك جالينوس. كتاب جالينوس في الاسطقسات على رأي أبقراط. نقل أبي زيد حنين بن إسحاق العبادي المتطبب.تحق.محمد سليم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. جمهورية مصر العربية. 1987، و أيضا: جالينوس. كتاب جالينوس في التأتي لشفاء الأمراض. تر، و تلخ. حنين بن إسحاق المتطبب. مقالتان. الهيئة المصرية للكتاب. 1982.

(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 33.

* سيأخذ هذا النص بعده الفعلي في موضوعنا حين نصل مستوى البيان و الاستدلال مع عناصر لاحقة. لذلك اكتفينا هنا بما يخدمنا في الأثر الفلسفي عند الجاحظ.

(4) أحمد أمين. ضحى الإسلام. دار الكتاب العربي. ط10. بيروت لبنان.1935. ج1. ص:399.

يبدو إذن أنّ النصوص التي تعكس حضور الفلسفة اليونانية في كتاب الحيوان؛ هي نصوص من عدة نصوص عربية، فارسية، هندية، و كذلك دينية؛ (زردشتيه، دهرية، يهودية، نصرانية و إسلامية)، و للبقاء عند ما يخدم بحثنا نقول؛ إنّ ثقافة يونانية و حسب (تجمعه ببورس) هي ما تعكس إلى حد كبير أنّه قد اتصل " باليونان من كتبهم، و من طريق المتكلمين...و يظهر أن ثقافته اليونانية قد اتسعت بمجالسته لكثير من المثقفين بها، فقد كان يتحدث إلى سلمويه، و ابن ماسويه، و إلى حنين بن إسحاق و إلى شمئون الطبيب.."[1]. لأنّ الفكر السيميائي لا يسير بمنأى عن الاهتمامات الفلسفية كما سبق و توقفنا عندها مع بورس، و ما تَفَطّنُ الجاحظ لهذه القيمة العلمية إلاّ الدليل على أن التفكير في السيمياء ذو أصل فلسفي يوناني لا مجال لنفيه ـ و إنّ لفّ اهتمامه الشامل في كتاب الحيوان ـ ناهيك عن التفاته لجالينوس الطبيب و الاستزادة من آرائه، فهو من أشار إلى الدليل في الطب و أسسَ للأعراضية الحديثة* ـ رغم كون الجاحظ لم يثبت ذلك من الناحية الدلائلية، بل على الأقل كان مطلّعا على النتاجات اليونانية ـ.

ثانيا: الترجمة و الأثر الفلسفي عند الجاحظ:

يقول محمد الديداوي في كتابه (الترجمة و التواصل): " و أن أول من حاول تقنين الترجمة و رسم معالمها، و لو باقتضاب هو الجاحظ، فقاده ذلك إلى جولاته المعلومة في مضمار البيان"[2]، و اهتمامنا في هذا المستوى من البحث بالترجمة هو ربط لها بالبيان الذي يخدم النظرة العلاماتية للجاحظ، فانطلاقتنا من البيان الذي هو أساس الترجمة فيها ربط منطقي بطبيعة العمل الترجمي عند الجاحظ، إذ تؤدي الترجمة ـ حسب ما يذهب إليه جورج مونان(Georges Mounin): دورا هاما في

(1) المرجع السابق. ج1. ص:401.

* أنظر مدخل هذا البحث. ص:30.

(2) محمد الديداوي. الترجمة و التواصل. دراسات تحليلية عملية لإشكالية الاصطلاح و دور المترجم. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب. بيروت لبنان. ط1، 2000. ص: 5.

عملية التبليغ اللّساني(1)، ذلك أن الغاية الأولى التي لابد أن تتوفر عليها هي الإيصال للآخر، و لا نقصد الفرد و حسب بل الشعوب فيما بينها، فنحن الآن بصدد إبراز قيمة الأثر الفلسفي عند الجاحظ تماما كما تأثر بورس بهذه الفلسفة لقيمة الترجمة في توصيل النتاجات العلمية من لغة إلى لغة أخرى، لكن رغم هذا فإنّها تصطدم بمشكلات معينة تتجاوز الغاية منها، و لنا أن نطرح السؤال الموالي، لو لم يترجم نتاج أرسطو هل كان كتاب الجاحظ قد وجد طريقه إلى انتقاد صاحب المنطق رغم إشكال الترجمة؟ إنّها و إن نقلت الأثر مقاربةً فإن المعاني تتشابه و لو بلغة أخرى؛ إذ يقول الجاحظ: " ثم قال بعض من ينصر الشعر و يحوطه ويحتج له: إن الترجمان لا يؤدي أبدا ما قال الحكيم على خصائص معانيه، و حقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته، و خفيات حدوده، و لا يقدر أن يوفيها حقوقها، و يؤدي الأمانة فيها، و يقوم بما يلزم الوكيل و يجب على الجري، و كيف يقدر على آدائها وتسليم معانيها، و الإخبار عنها على حقها وصدقها، إلا أن يكون في العلم بمعانيها، و استعمال تصاريف ألفاظها، و تأويلات مخارجها، مثل مؤلف الكتاب وواضعه، فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق، و ابن ناعمة، و ابن قرة، وابن فهريز، و ثيفيل، و ابن وهيلي، و ابن المقفع، مثل أرسطاطاليس؟ ! و متى كان خالد مثل أفلاطون؟ !"(2)

حتى نجيب عن هذه الأسئلة علينا أن نقول أولا؛ إن الترجمة تُسهل نصف العلم، أما وما أقره الجاحظ؛ فالفلاسفة أبدا لن يستووا و المترجمين لأثارهم، وكما يعلّق عباس أرحيلة:" فقد لاحظ أولا أن المترجمين لم يكونوا فلاسفة، فلم تكن ترجمتهم سليمة، و لم تكن مؤهلاتهم العلمية تسمح لهم بالقيام بهذه المهمة الحضارية الخطيرة"(3)، و هي نظرة متشددة في الأخذ من الإقرار بقيمته في أصله، لأن العارف باللّغة لابد أن يكون عارفا بالمعرفة وهي من شروط الترجمة، إذ يقول

---

(1) جورج مونان. اللّسانيات و الترجمة. تر: حسين بن رزوق. ديوان المطبوعات الجامعية. ط1. 2000. ص: من 53 إلى ص: 62.

(2) كتاب الحيوان. ج1. ص:75. 76.

(3) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص:290.

مونان بعد الجاحظ بعقود: " لقد اعتبرت منذ قرون كتمرين أدبي، و يمكننا القول عن هذه المبادىء و التقنيات أنها تابعة للبلاغة و علم الأسلوب المهمشين من جهة أخرى، و لقد كان الكتّاب المترجمون قد دونوا تجربتهم بصعوبة، تجريبيا في هذا الميدان"[1]، لأنّها عملية تحتاج إلى التمرس و القدرة و لا يكون فيها الناقل بقيمة المنقول عنه ـ كما رأى الجاحظ ـ و لو من الناحية اللّغوية، و ذلك لا ينفي على الإطلاق قيمة النقل و ما يحويه من خدمة للحضارات، إذ " لابد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة، و في وزن علمه، في نفس المعرفة، و ينبغي أن يكون فيهما سواء و غاية، و متى وجدناه أيضا قد تكلم بلسانين، علمنا أنه قد أدخل الضيم عليها، لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى و تأخذ منها، وتعترض عليها، و كيف يكون تَمكّن اللّسان منهما مجتمعين فيه..."[2]، فالذي نلاحظه من خلال هذا التحديد أن الجاحظ في تأثره بالثقافات، لا يأخذ دون أن يتثبت المعارف التي يأخذها، لأنّه على علم بشروط الأخذ و كيفياته، فـ:" لو كان الحاذق بلسان اليونانيين يرمي إلى الحاذق بلسان العربية، ثم كان العربي مقصرا عن مقدار بلاغة اليوناني، لم يجد المعنى و الناقل التقصير، و لم يجد اليوناني الذي لم يرض بمقدار بلاغته في لسان العربية بدا من الاغتفار و التجاوز..."[3].

و لنا أن نتوقف عند نص حديث لجورج مونان لنتبيّن مقدار ما بحثه الجاحظ منذ قرون خلت: إذ يقول مونان:" و لكن هناك صعوبات أخرى، تنشأ حقيقة من اللّغات نفسها، لأن كلّ لغة هي عبارة عن طريقة خاصة، تقطع و تعين التجربة غير اللّغوية رغم أنّها مشتركة بين كلّ الناس. إن المراحل التي بفضلها يتحول الحليب إلى إنتاج جامد عن طريق التخمر اللبني مثلا في مراحل كلية، و مع ذلك فإن جاكوبسون يلاحظ أن أنكليزية أمريكا ليس لها إلا كلمة واحدة لتعيين هذه المنتجات: Cheese..."[4]؛ ألاّ نلاحظ من خلال هذا النّص كيف أن الجاحظ قد توقف عند مسألة

(1) اللّسانيات و الترجمة. ص: 63.
(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 76.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 78.
(4) اللسانيات و الترجمة. ص: 73.

هامة في نقل اللّغات تحسب له، لأنه لولا الترجمة و ما أحاطها به من شروط نظرية و تطبيقية في نقل معالم الفكر الفلسفي، لما استطاع أن يباشر مثل هذا النّوع من الموضوعات الحديثة، و لما لا التوصل لخصوصيات الترجمة الآلية في وقتنا ـ ولو بتحفظ ـ ، فبهذا يكون الجاحظ قد أكّد قيمة ما يأخذه الباحث من المعلومات الأصلية عن الترجمة، فكلما كان متمكنا من اللّسانين و العلم الذي نقله اللّسان الأجنبي عنه كانت ترجمته علمية، حيث تظهر قيمة المترجم الذي نقل عنه الجاحظ أو فهمه من خلال علمه باللّغة الأخرى(الفارسية مثلا التي كان يجيدها).

نقل لنا عباس أرحيلة عن الجاحظ كونه " يعرف أنّ ما يميز اليونان هو الفلسفة، ولكن يبدو أنه سيء الظن بالفلسفة بصورتها القديمة، الباحثة عن الحقيقة المطلقة، و يمارسها باعتبارها معايشة لحقيقة الوجود كما أرادها خالق الوجود، و الجاحظ مدح الفلسفة و ذمها فيما مدحه و ذمه من العلوم. قال في الفلسفة مادحا: قيل ما الفلسفة؟ قال: أداة الضمائر، و آلة الخواطر، و نتائج العقول، و أداة لمعرفة الأجناس والعناصر وعلم الأعراض والجواهر، وعلل الأشخاص والصور، واختلاف الأخلاق والطبائع و السجايا و الغرائز، و في باب الذم: قيل ما الفلسفة؟ قيل: كلام مترجم، و علم مرجم، بعيد مداه، قليل جدواه، مخوف على صاحبه سطوة الملوك وعداوة العامة"[1]، فلقد أكد بهذين الموقفين حسب ما ذهب إليه عباس أرحيلة على قيمتين تتصارعان في مفهوم الفلسفة، وهو موقف ينم عن تبصر وعلم بالظاهرة العلمية والأدبية التي يتناولها الرجل، فليس كل ما في الفلسفة يوافق سياق الحضارات المختلفة، حتى و إن كان متوفرا على عدة قيم تخدم العلم والمعرفة، فالحدود هي ما يصبو الجاحظ إلى تبصير الآخذين به من الفلسفة، وهي حدود تتجاوز نصيبا من القراءة، بل للأخذ و التمعن بما يجب أن يكون.

نفهم من كلّ ما سبق أن الترجمة من الوجهة البيانية للجاحظ هي وجه من وجوه التحقق التواصلي عن طريق نقل علامات لغة إلى لغة أخرى، و كما يقول الديداوي:" لقد أحاط الجاحظ بالجوانب النظرية للترجمة كمستعمل فعلي للنصوص

(1) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص:292.

المترجمة التي كثرت في عصره، و استنبط نظرياته من الواقع بعيدا عن التصورات النظرية المحضة، دارسا فاحصا لطرائق المترجمين و خلفياتهم، و وضع كمعادلة للترجمة تساوي البيان في الترجمة بالعلم في المعرفة، و بذلك جمع بين الشكل اللائق و المضمون الصحيح و أعطى للبيان مكانة بارزة في العملية الترجمية بصفة خاصة و في الكلام بصفة عامة، و هو من أرسى دعائم البيان، و قد تنبه الجاحظ بذلك إلى العنصرين الأساسيين في الترجمة؛ الشكل و مكوناته و تأثيره (البيان)، والموضوع و جوهره (العلم)"[1]، لذلك فإيراد عنصر الترجمة هو من باب إلحاقه بتجليات البيان الذي انطلقنا منه في بحثنا باعتباره مرادفا للسيمياء عند معظم الدارسين، أما وقد أضاف للبعد العلاماتي بعدا آخر بين التعاملات اللّغوية عبر الألسن المختلفة، فهذا ما من شأنه أن يوسّع في دائرة البيان و مشمولاته عند الجاحظ.

نصل من خلال كل ما سبق إلى <u>ملاحظة هامة</u> مفادها أن الجاحظ لم يأخذ عن الآخرين بطريقة عشوائية، إنّما بنوع من التعمق و التمعن العلميين، فمثلما سبق و رأينا كيف أن بورس قد استفاد من الفكر الفلسفي اليوناني و بخاصة المنطق الأرسطي؛ وجدنا الجاحظ كذلك اهتم بقيم الفلسفة و معانيها، وهي نظرة لا تخص الجاحظ و بورس وحسب بل كل التيارات السيميائية كما يقول سعيد بنكراد: " فمادام موضوع السيميائيات الأول و الأساس هو المعنى و أشكال وجوده، فإننا لا يمكن أن نتجاهل مقترحات الفلسفة في هذا المجال"[2]، هذا من ناحية أما من ناحية أخرى فيقول عادل فاخوري:" إذا لم يكن علم السيمياء بالمعنى الحديث قد أصبح فرعا من المعارف الصورية معترفا به بوصفه مجال بحث مستقل إلا في هذا القرن وخصوصا في النصف الثاني منه: فهذا لا ينفي أن أصوله تعود إلى بداية الفلسفة، وبالفعل فإنّ معظم المذاهب و التيارات الفكرية قد تعرضت لهذا الموضوع بشكل أو بآخر وفق أغراضها المنهجية، و ليس من مبالغة في القول إنّ الفكر العربي استطاع

(1) الترجمة و التواصل. ص: 93.

(2) السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها. ص: 17.

أن يتوصل في مرحلته المتأخرة إلى وضع نظرية مستقلة و شاملة، يمكن اعتبارها أكمل النظريات التي سبقت الأبحاث المعاصرة"[1]. نلاحظ في هذا المستوى كذلك أن الفلسفة كما أعانت فقد ساعدت في التطور عند المفكرين، إذ نحاول في هذا الجزء من البحث أن نتوقف عند ملامح التأثر بأرسطو من خلال:

ثالثا: حيوانا* أرسطو و الجاحظ:

لقد نقل يوحنا بن البطريق فيما حقّقه عبد الرحمن بدوي" أجزاء الحيوان"[2]، ولعل الملفت للانتباه هو الأثر الذي يثبت عند الجاحظ في ضوء أراء أرسطو، وإن كان يقف منها في بعض الأوقات موقف الرافض- ، لكن الجدير بالذكر هنا هو كون الجاحظ لا يسمي أي ترجمة من الترجمات التي يعتمدها في النقل عن هذا الفيلسوف، بل يجعلنا أمام آراء عامة و ليس أمام نصوص حرفية من كتاب بعينه، الأمر الذي جعل عبد الرحمن بدوي يصرح بما يلي: " لا بد أن الجاحظ إنما قرأ ترجمة يحي بن البطريق لكتب الحيوان لأرسطو و قد كانا معاصرين، غير أن الجاحظ ينقل المعنى و لا ينقل كلاما بحروفه من هذه الترجمة و إلا لأفادنا ذلك في تحديد من صاحب هذه الترجمة التي ينشرها، فلو كان قد نقل نصوصا بحروفها، وكانت مطابقة لما ورد في الترجمة التي بين أيدينا، لقطعنا بأنّ هذه من عمل يحي بن البطريق"[3]، فهذا التحديد انعكاس هام لقيمة الترجمات الأرسطية من اليونانية إلى العربية، و التي عاصرها الجاحظ، لأن الجاحظ لم يؤكد طبائع الحيوان البحري[4]، كما أكدها أرسطو فيما أطلقه العرب على كل الكتب الخمسة التي ألّفها أرسطو.

---

(1) عادل فاخوري. علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. دار الطليعة بيروت لبنان. ط2: 1994. ص: 5.

* أي: (كتابا الحيوان).

(2) أرسطو طاليس. أجزاء الحيوان. تر: يوحنا بن البطريق. تحق و شر و تق: عبد الرحمن بدوي. وكالة مطبوعات الكويت. طهران. 1974.1973.

(3) أرسطو. أجزاء الحيوان. ص:29.

(4) أرسطو طاليس. كتاب طبائع الحيوان البحري والبري. تحق و تعق: عزة سليم سالم. الهيئة المصرية للكتاب. 1985. ص:16.

ما يستوقفنا بهذا الصدد هو موقف الجاحظ من الفلسفة (الحكمة) و الترجمة في حد ذاتهما؛ فقد " لاحظ أولا أن المترجمين لم يكونوا فلاسفة، فلم تكن ترجمتهم سليمة، و لم تكن مؤهلاتهم العلمية تسمح لهم بالقيام بهذه المهمة الحضارية الخطيرة"[1]، ولعل هذا ما جعله يعدل عن ذكر الترجمات التي يأخذ عنهاـ، و هو مجال يتأكد أكثر مع قيمة المنطق في ما يلي:

1 ـ <u>(كتاب الحيوان) للجاحظ والمنطق الأرسطي</u>:

يعتبر المنطق(logic. logique. logik. logice) علما قائما بذاته، وهو ما يسمى "باليونانية لوغيا و بالسريانية مليلوثا، و بالعربية المنطق، و علم المنطق يسمى علم الميزان، إذ به توزن الحجج والبراهين... و جاءت تسميته بالمنطق من النطق يطلق على اللّفظ، وعلى إدراك الكليات، و على النّفس الناطقة..."[2]، حيث يرى ابن سينا أنه يمكننا التوقف عند معالم المنطق عبر هذه العناصر:

" **(1)** المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان.

(2) آلة قانونية تعصمه مراعتها عن أن يضل في فكره.

(3) وأعني بالفكر ههنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدق بها"[3].

فرغم عدم معرفتنا بأول شخص وضعها أو ذهب إلى استخدامها فإن عبد الرحمن بدوي يرجح في هذا: ما افترضه برنتل(Prantl) بوثتيوس (Boetius) من أن من الممكن أن تكون من وضع شُرّاح أرسطو؛ وضعوها اصطلاحا من أجل أن يقابلوا بين الأورغانون لأرسطو و بين الدياليكتيك عند الرواقيين(و لعل ذلك كان في عهد

(1) نص سبق أن توقفنا عنده في حديثنا عن الترجمة. أنظر: الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص:290.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية والإنجليزية والفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص:840.

(3) علي بن سينا. الإشارات والتنبيهات. ج1. ص:117.

أندرونيقوس الرودسي)، و على كل حال قد استعملها شيشرون في كتابه(De finibus)، و يدل استعمالها عند الإسكندر الأفروديسيي و جالينوس على أنّها قد أصبحت شائعة في عمرهم: أعني في القرن الثاني بعد الميلاد"[1].

إنّ القول بكون المنطق آلة عرفان قانونية يجعله كما يقول هيجل: " أصعب العلوم جميعا أو أساسها كلّها، فهو صعب لأنّه لا يدرس الإدراكات الحسية كلا ولا وهو يبحث كما تفعل الهندسة في تمثلات مجردة مستمدة من الحواس، و إنما هو يبحث في تجريدات خالصة، و هو صعب لأنّه يتطلب مقدرة و مهارة على الانسحاب إلى الفكر الخالص و المحافظة على البقاء فيه، و التحرك في مثل هذا الوسط، و المنطق من ناحية أخرى؛ سهل لأنّ وقائعه ليست شيئا آخر سوى فكرنا نحن الخاص بأشكاله و حدوده المألوفة و هذه هي قمة البساطة"[2]؛ ذلك أن المعرفة لا تتأتى إلا بتوجيه من المنطق، هذا الذي يقوّم مسارها و يضبط أصول سيرها، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنه: وسيلة المعرفة للعرفان.

لقد رأى الجاحظ في كتاب المنطق لأرسطو الجانب الأول الذي حدّده هيجل من صفات المنطق، لأنّه ليس المسألةَ السهلةَ التي يمكن فهمها بشكل يسير، لذلك توجّه إلى القراء بهذا الاستفسار: " ألا ترى أنّ كتاب المنطق الذي قد وسم بهذا الاسم لو قرأته على جميع خطباء الأمصار وبلغاء الأعراب، لما فهموا أكثره، وفي كتاب أقليدس كلام يدور، و هو عربي وقد صفي، و لو سمعه بعض الخطباء لما فهمه، و لا يمكن أن يفهمه من يريد تعليمه لأنّه يحتاج إلى أن يكون قد عرف جهة الأمر، و تعود اللّفظ المنطقي الذي استخرج من جميع الكلام"[3]، إذ يظهر لنا هذا النص ملاحظة هامة ينعكس بموجبها الموقف الذي يتخذه الجاحظ من المنطق، وهو موقف يطبعه حسب ما يذهب إليه عباس أرحيلة: " الاحتياط من الأفكار الأجنبية، إذ كان يدافع عن الكيان العربي الإسلامي، و أرسطو الفيلسوف لا

(1) عبد الرحمن بدوي. المنطق الصوري والرياضي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ط2. 1963. ص:3.
(2) هيجل. موسوعة العلوم الفلسفية. ج1. ص84.83.
(3) كتاب الحيوان. ج1. ص:90.

يشكل هاجسا ثقافيا للجاحظ، فهو لا يذكر غالبا إلا "بصاحب المنطق" و كأنّه لا يعترف له إلاّ بالمنطق، فماذا عن هذا المنطق؟ خاصة و أنّ الباحثين المحدثين تقرر لديهم أنّ المعتزلة قد تسلّحوا بالمنطق اليوناني"(1)، و هو توقف جريء لعباس أرحيلة أمام المد الفكري الملاحظ في (كتاب الحيوان) للجاحظ*، رغم ما يشوب هذا الموقف من التهكم على أب المنطق و ما تبعه من ملاحظات رافضة قديما أو حديثا، فالاعتراف بالمجهود الأرسطي واقع لا يمكن رفضه رغم ما تبنّاه الجاحظ من تعليقات كثيرة على عدة آراء و صفات تخص أرسطو **.

جاء في الإشارات و التنبيهات ما يلي:" يقول "lews.G.H": من الأمور العسيرة أن نتحدث عن أرسطو بغير إسراف لأنك ستحس إزاءه أنه عملاق جبار، لكنك ستعلم إلى جانب ذلك أنه مخطئ فيما قال. إنك تنظر إليه بعين التاريخ لترى هذا الأفق الفسيح الذي جال فيه بنظراته، لا يسعك إلا العجب و الإعجاب، لكنك إذا نظرت إليه بعين العلم لترى كم أصاب في تلك النظرات، فاحصا كل نظرة منها على حدة، ومختبرا لما يترتب عليها من نتائج، فلا يسعك إلا أن تسدل عليه ستار الإهمال"(2). نلاحظ إذن أن الجاحظ متبصر و ممتحن لآراء صاحب المنطق في غير وقتنا، بل في عهد أولى الترجمات التي وصلتنا عن أعمال الرجل، لأنّه في امتحانه هذا لا ينكر قيمة أهل الحكمة و المنطق أمام باقي الشعوب، " فهذه الفرس ورسائلها وخطبها و ألفاظها و معاينها، و هذه يونان و رسائلها و خطبها و عللها وحكمها، و هذه كتبها في المنطق التي قد جعلها الحكماء بها تعرف السقم من الصحة،

---

(1) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص:293.

* هذه أبرز المحطات التي يورد فيها الجاحظ صاحب المنطق في (كتاب الحيوان): (ج1.ص:183 -184)، (ج2.ص:52، 55،56، 319، 359)، (ج3.ص:137، 369، 458، 499، 513، 514، 515، 517، 518، 529، 530)، (ج4.ص: 34، 52، 106، 156، 193، 194، 223، 224، 226، 227، 228)، (ج5.ص:208، 220، 225، 416، 417، 502، 503، 538، 539، 541)، (ج6، ص: 17، 18، 129،280، 338، 441)، (ج7.ص:37، 45، 71، 97، 123، 124، 208، 226).

** اكتفينا هنا بالإشارة و حسب لأننا لم نلاحظ تعليقات تهاجم المنطق مباشرة، لذلك لم نعمد إلى إيراد النصوص الكثيرة في هذا المجال بل اكتفينا بحدود ما يتطلبه الموضوع.

(2) الإشارات والتنبيهات. ج1. ص: 14.

والخطأ من الصواب، وهذه كتب الهند في حكمها وأسرارها.."[1]. فلا بد أن نعترف بقيمة العلوم عند الشعوب رغم ما يمكن أن يحسب عليها.

لم ينكر الجاحظ ما شهدته الثقافة اليونانية من معالم و أعلام و علوم، إذ يقول:" و لليونانيين فلسفة وصناعة منطق، وكان صاحب المنطق نفسه بكي اللّسان غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام و تفصيله ومعانيه وبخصائصه، و هم يزعمون أنّ جالينوس كان أنطق الناس، و لم يذكروه بالخطابة..."[2]؛ الأمر الذي يجعلنا أمام قارئ مدقق في المعاني التي وصلته من خلال اطّلاعه على ثقافة الآخر، و تبيّنه الأمور و ما عُرف به المفكرون، و هو ما جعله لا ينسب الخطابة لجالينوس الطبيب بشكل عشوائي؛ إنّما يبرز موقفه من خلال ما وصله عنه من نتاج في هذه المسألة بالذات، إذ نجده يقول ـ على سبيل المثال ـ مما أخذه عن أرسطو: " و قد أكثر في هذا الباب أرسطو طاليس، و لم أجد في كتابه على ذلك من الشاهد إلاّ دعواه"[3]، و الأمثلة كثيرة، إنما نلتفت بها إلى الإقرار الفعلي بقيمة الرجل و بمنطقه، إلى جانب وعي الجاحظ بقيمة التطور العلمي الذي لا يستدعي الأخذ دون رقابة علمية، إنّما الأخذ بوعي و بروح امتزاج الثقافة السوي، و حسبنا ما توقفنا عنده من تطور للفكر الأرسطي عند بورس في مجال المقولات، إذ أنها رغم ما أمدته به من مجهودات أرسطية منطقية، وجد نفسه مجبرا على تطوير آراء أرسطو و كانط على السواء، و هنا بالذات نكتشف قيمة النظرة الإبستيمولوجية* عند المفكرين من ناحية، و كيف أن أرسطو قد عمل مع كليهما كمحرك بقوة دفع نحو الأمام من ناحية أخرى. يقول جيرار دولودال " يجب على المرء أن يقرأ ويعمل في حالة مشاكل المنطق أي قراءة المنطق من العصور

(1) أبو عثمان عمروبن بحر الجاحظ. البيان و التبيين. وضح الحواشي: موفق شهاب الدين. المجلد الثاني. ج3. دار الكتب العلمية، بيروت العلمية. ط1. 1998. ص: 8.

(2) كتاب الحيوان. ج3. ص: 18.

(3) المصدر نفسه. ج6. ص: 17

* نقصد بالنظرة الإبستيمولوجية: متطلبات نظرية المعرفة و ما يواكبها من تطور علمي تخضع له مناهج العلوم. لمزيد من التوضيح أنظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. والألمانية. و الإيطالية. و الروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 17، 18.

القديمة"[1] ، و هو ما قام به كل من بورس و الجاحظ على السواء، إذ لولا المنطق عموما لما ظهر المنطق السيميائي البورسي، و لولا المنطق الأرسطي و تعارض بعض مبادئه مع الدين لما ظهرت فكرة انتقاد المنطق عند الجاحظ، لذلك يمكننا تسجيل هذه العودة إلى العصور القديمة حيثما التقى المفكران فكانت نقطة لقاء اشتراك بينهما.

أضف إلى هذا أن الجاحظ قد وجد في صاحب المنطق قيما أخرى تضاف إلى علميته ألا و هي تمكنه من عالم الحيوان و حيثياته، إذ تضاعفت قيمة أرسطو رغم ما ظهر صوبه من نقد وانتقاد، إلاّ أن أبرز ما يمكن قوله حول رأي الجاحظ في المنطق هو: كونه متكلما لا بد أن يحسن كلام الدين والفلسفة، ولو أنه لم يستشهد في كل ما عرفناه بمكونات المنطق و مشمولاته، إذ يقول في صفة المتكلمين: "و ليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام متمكنا في الصناعة يصلح للرياسة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، و العالم عندنا هو الذي يجمعهما، و المصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد و إعطاء الطبائع حقائقها من الأعمال"[2]، فباعتبار الجاحظ من المتكلمين فإن الفلسفة من أساسيات الأحكام عنده بعد الدين.

يرى عباس أرحيلة فيما ذكره الجاحظ من شروط المتكلم أنه لم يبرز قيمة المنطق في القضايا التي اهتم بها المعتزلة، و ذلك من خلال جملة من الأسئلة إذ يقول:" فكيف نفسر موقف هذا المعتزلي المتكلم من المنطق؟ أكان المنطق غامضا عسيرا على مثقفي أمته؟ أم هو رفض للمنطق اليوناني؟ و الغريب أن الجاحظ لم يخلّف كتابا في المنطق، وهو الذي لم يترك بابا من أبواب المعرفة إلا طرقه ودخله !"[3]. إنّها أسئلة مشروعة لدخول معالم المنطق في فكر الجاحظ بيانيا، كما

(1) Gérard Deledalle. Charles S. Peirce's. Philosophy of signs essays in comparative semiotics. advances in semiotics. Thomas A. Sebeok, General editor. P:78.

(2) كتاب الحيوان. ج2. ص: 134.

(3) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص: 293.

أنّها من خاصية المذهب الكلامي الذي ينتمي إليه الجاحظ في ضوء المفاهيم التالية: (المعتزلة، العقل، المنطق).

يقول ابن سينا:" ...المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة و أحوال تلك الأمور، وعدد أصناف ترتيب الانتقالات فيه وهيئته جاريان على الاستقامة وأصناف ما ليس كذلك "[1]، فضروب الانتقال عبر القوانين هي إصابة في الفكر بطرائق معنية. إنّنا نجد الجاحظ كما يعلق عباس أرحيلة:" يقدم فهما خاصا مغايرا لمفهوم أرسطو، فالمنطق عند الجاحظ يدل على صناعة ": و لليونانيين فلسفة و صناعة منطق، كما يدل على وسيلة التفاهم أيا كان نوعها..."[2]؛ معناه أن معاني المنطق ذاته متعددة و الأهم فيها هو التموضع بين الصواب والخطأ؛ المعنى الذي لن يشكل أدنى تعارض مع فكر أرسطو ككل. يقول عبد الرحمن بدوي فإن ": استعمال هذا اللفظ لم يقتصر على "علم المنطق " بل استعمل بعدة معان أهمها اثنان: 1 ـ المنطق هو العلم الباحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح... ب ـ نطلق كلمة منطق على علم القوانين الضرورية للذهن وللعقل بوجه عام"[3]، و هما المعنيان اللذان سار الجاحظ بموجبهما في الأخذ عن أرسطو صاحب المنطق نفسه بهذا الشكل: " و قلنا في الحاجة إلى المنطق(و عموم نفسه، و شدة الحاجة إليه) و كيف صار أعم نفعا، (ولجميع الأشكال أصلا)، و صار هو المشتق منه، و المحصول عليه، و كيف جعلنا <u>دلالة الأجسام الصامتة نطقا</u>، <u>و البرهان الذي في الأجرام</u> الجامدة <u>بيانا</u>"[4]، فالمنطق أصلٌ مُشَكّل للفروع كما ان الحاجة إليه غير منتفية و لا يمكن نفيها بما أنّه حسب ما ذهب إليه الجاحظ صار هو المشتق منه، و المحصول عليه...إلخ. لا يكمننا إذن أن ننكر تقدير الجاحظ للمنطق و القيم التي يحققها في طرائق الدراسة أيا كانت ـ رغم ما يكتنفه من ملاحظات ـ ،.

(1) الإشارات و التنبيهات. ص:127. 128.
(2) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص: 294.
(3) عبد الرحمن بدوي. المنطق الصوري الرياضي. ص:5.4.
(4) كتاب الحيوان. ج6. ص: 6.

يعني المنطق في اللّغة العربية اللّفظ. يقول عبد الرحمن بدوي :" أمّا في العربية فلا تدلّ كلمة "المنطق" في أصلها اللّغوي إلاّ على الكلام و التلفظ، و لكن المترجمين في القرن الثاني، حين أرادوا ترجمة اللفظ اليوناني؛ رجعوا إلى الأصل الاشتقاقي و هو الكلام أو النطق مع عدم مراعاتهم للمعنى الحقيقي المستعمل حينئذ لهذا اللفظ من حيث إنه لم يكد يدل على العقل أو الفكر كما هي الحال في اليونانية، ومن هنا اضطر أهل الفلسفة حينئذ إلى تبرير هذا الاستعمال بأن فرقوا بين نوعين من المنطق: المنطق الظاهري، و المنطق الباطني، و الأول هو التكلم، و الثاني إدراك المعقولات، و بهذه التفرقة أعطوا الكلمة مدلولها الأصلي والاصطلاحي معا، وهي تفرقة ترجع بدورها إلى أرسطو نفسه"[1]، نفهم من كل ما سبق أنّ الجاحظ لم يهمل المعنيين بل ركز على كليهما.

المنطق في نظر الجاحظ إذًا؛ هو حاجة ماسة لكل طرائق التفكير و وسيلة للبرهان أيا كان، لاسيما و أنّه مشتق من المعنى الأرسطي العام رغم خصوصية ما تطلبته المعارف الخاصة بالحضارة العربية، فرغم كونه قد أشار إلى صعوبة فهم كتاب المنطق إلاّ أنه المعنى الشامل المرجو منه، و لا يعدو إلاّ أن يكون تابعا للتعريف الأرسطي: إذ يقول جول تريكو:" يعرّف أرسطو المنطق بأنه أورغانون فهو آلة العلم، و موضوعه الخاص هو العلم نفسه. إذن فهو:" صورة العلم، و يسميه بيكن (ars artium) (علم العلوم)، ذلك هو المفهوم الشائع"[2]، و القول بأنّ المنحى العام هو المنحى الأرسطي، فهو لا يلغي خصوصية المنطق عند الجاحظ؛ لأنه يقر لصاحب المنطق به.

المنطق بهذا المعنى هو البيان عند الجاحظ، فمع اعترافه بصعوبة هذا العلم إلا أنّه قد عنى عنده: " البيان أو طريقة التعبير عما في النفس من الأفكار، وعلى

(1) عبد الرحمن بدوي. المنطق الصوري والرياضي. ص:3. وانظر كذلك قول الجاحظ في الحيوان. ج78.ص:57. من منطق الطير، إذ يقول: " فإن قال قائل: ليس هذا بمنطق قيل له: أما القرآن فقد نطق بأنه منطق" تأكيدا منه على المنطق بالتلفظ.

(2) جول تريكو. المنطق الصوري. تر: محمود يعقوبي. ص:21.

هذا الأساس يمكن اعتبار كتاب "البيان والتبيين" بحثا في المنطق، كما نستطيع القول إن الجاحظ لم يفهم كتاب المنطق المذكور المنسوب إلى أرسطو على حقيقة"(1)، وهذه المسألة على أهميتها تجعلنا نسأل عدة أسئلة على لسان عباس أرحيلة لندخل العنصر الموالي:

- ماذا أخذ الجاحظ من موضوعات المنطق الأرسطي؟
- هل ألمّ بالمقولات، و القياس، و البرهان، و الجدل، و السفسطة كما أعربت عنها كتب أرسطو؟"(2).

<u>رابعا: موضوعات المنطق عند الجاحظ:</u>

<u>1ـ القياس؛ استدلال و برهان:</u>

يقول أرسطو:" فأمّا القياس فهو قول إذا وُضعت فيه أشياء أكثرُ من واحد لزم شيءٌ ما آخرُ من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها، و أعني (بذاتها) أن تكون لا تحتاج في وجوب ما يجب عن المقدمات التي أُلّف منها القياس إلى شيء آخر غير تلك المقدمات"(3)، فقد جاء القياس بموضوعاته و استدلاله وبرهانه و نتائجه في صدارة ما أظهرته نصوص الجاحظ، إذ يقول فيما خبّره أبو إسحاق إبراهيم النظام:

- "و كان إبراهيم مأمون اللّسان، قليل الزلل والزيغ في باب الصدق والكذب، و لم أزعم أنه قليل الزيغ و الزلل على أن ذلك قد يكون منه وإن كان قليلا، بل إنما قلت على مثل قولك: فلان قليل الحياء، و أنت لست تريد هناك حياء ألبتة، و ذلك أنهم ربما وضعوا القليل في موضع ليس، و إنما كان عيبه الذي لا يفارقه سوءُ ظنه، <u>وجودةَ قياسه</u> <u>على العارض</u>، و الخاطر و السابق الذي لا يُوثَق

(1) علي بوملحم. المناحي الفلسفية عند الجاحظ. ص:145.

(2) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص:294.

(3) أرسطو طاليس. منطق أرسطو. ج1. ص: 142.143.

بمثله، فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي قاس عليه أمره على الخلاص، ولكنّه كان يظن الظن ثم يقيس عليه، و ينسى أن بدء أمره كان ظنا فإذا أتقن ذلك و أيقن، جزم عليه، و حكاه عن صاحب حكاية المستبصر في صحة معناه..."[1] .

يوحي الجاحظ في هذا النص بانتقاده لفساد بعض ما يقاس من المعلومات أو الموضوعات، فهو وإن كان لا يعرّف القياس تعريفا تاما إلاّ أنه قد أبان عن بعض مشكلاته، والتي تفسد القياس ككل، فيكون سبيلا إلى الضعف، و أول ما انطلق منه في تحديده للقائم بالقياس هو(سلامة الصدق من الكذب)؛ أي ما وصف به النظّام، أضف إلى هذا فهو لم يختر إنسانا غير معتزلي حيث يكون القياس خاصا، رغم ما يلتقي فيه مع أرسطو من أصول. يقول أرسطو:" و أما للقائس فاستعمال الرأي المحمود"[2]، و كأننا بالجاحظ يجعل النظام قائسا بالمحمود لأن القياس الكامل:" هو القياس الذي يحتاج في بيان ما يجب عن مقدماته إلى استعمال شيء غيرها، و الذي ليس بكامل هو الذي يحتاج في بيان ما يجب عن مقدماته إلى استعمال شيء واحد أو أشياء مما هو واجب عن المقدمات التي ألف منها، غير أنها لم تكن استعملت في المقدمة"[3]. و لننظر كيف يحلّل طابع القياس الضعيف إلى جانب الأمور الطبيعية في ما يلي: "فإن قاس ذلك قائس فقال: ليس بين(الذبان) بنات وردان وبين الزنابير فرق، ولا بين الزنابير والدبر و الخنافس...ثم إلى الطواويس و التدارج والزمامج حتى يصعدوا إلى الناس، قيل لهم: ليس ذلك كذلك، و ينبغي لكم بديا أن تعرفوا الطبيعة والعادة، و الطبيعة الغريبة من الطبيعة العامية، و الممكن من الممتنع، و أن الممكن على ضربين، فمنه الذي لا يزال يكون، و منه الذي لا يكاد يكون، و ما علة الكثرة والقلة، و تعرفوا أن الممتنع أيضا على ضربين؛ فمنه ما يكون لعلة موضوعة يجوز دفعها، و ما كان منه لعلة لا يجوز دفعها (فصل ما بين العلة التي لا يجوز دفعها)، وهي على كل حال علة، و بين الامتناع الذي لا علة له

(1) كتاب الحيوان. ج2. ص: 229، 230.

(2) منطق أرسطو. ج1. ص: 141.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 143.

إلا عين الشيء و جنسه و ينبغي أن تعرفوا فرق مابين المحال(و)الممتنع، وما يستحيل كونه من الله عز وجل، و ما يستحيل كونه من الخلق، و إذا عرفتم الجواهر و حظوظها من القوى؛ فعند ذلك فتعاطوا الإنكار و الإقرار، و إلاّ فكونوا في سبيل المتعلم أو في سبيل من آثر الراحة ساعة على ما يورث كد التعلم من راحة الأبد"[1]. الملفت للانتباه في هذا النّص المطوّل أن الجاحظ لا يظهر جاهلا بأمور القياس و تفاصيله، و لا غير مدرك لخصوصية موضوعه في الحضارات العربية كالذي يجسده بقوله:"و ما يستحيل كونه من الله عز وجل و ما يستحيل كونه من الخلق"، فالقياس بهذا الشكل هو قياس شبيه بما حدده أرسطو من خلال ربطه بمبادئ الطبيعة و العلل و الكيفيات؛ فكيف ذلك؟

جاء في الشروحات التي وضعت على أرسطو و كانت مفقودة في اليونانية، وحققها عبد الرحمن بدوي ما يلي: " مقالة الإسكندر الأفروديسي في انعكاس المقدمات تر:أبي عثمان الدمشقي: قال الإسكندر: إن الفيلسوف مضطر إلى علم القياسات و خاصة لأنّ القياس يشتمل البرهان الذي يستعمله الفيلسوف بمنزلة القانون و الميزان في جميع ما يطلب من الفلسفة، و هو مضطر إليه أيضا بسبب سائر أجزائه لأنّه يستعملها فيما يجب أن تستعمل فيه"[2]. إن هذا الرأي الذي جاء به أرسطو طاليس هو رأي يخص مسألة معرفية لا يمكن أن تتحقق إلا باستعمال الموضوعات التي تكون في مكانها أين يجب أن تكون، و الذي يجب قوله بهذا الصدد هو؛ أن كلا من الجاحظ و بورس على وعي بقيمة القياس من جانب علمي، فكل واحد منهما استخدمه و ربطه بجانب عمله، بورس في السيميوطيقا، والجاحظ في البيان.

ينبغي على القياس أن يكون أمرا خاضعا للانعكاس، لأنّ الانعكاس هو في تعديل الحدود لا في تبديل المعاني الموضوعة؛ أي المقدمة القائلة:" ولا واحد من

(1) كتاب الحيوان. ج3. ص: 373، 374، 375، 376.

(2) أرسطو طاليس. شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية. تفسير: الإسكندر الأفروديسي. تحق و تق: عبد الرحمن بدوي. دار المشرق بيروت لبنان. ط1. 1986. ص:56.55.

الجواهر يعرض للكيفية، وإن كان إنما ينبغي أن يكون الانعكاس على الجهة فليس يشتمل أن يعكس المقدمة القائلة ولا واحد من الكيفيات يلزم الجوهر، إلاّ أن يحفظ الجوهر قولنا "يلزم" ويجعله هو والجوهر كحد واحد"[1]، ألا نلاحظ بهذا الشكل أن الجاحظ قد عكس في نصه ما ذهب إليه أرسطو لكن بفرق واضح هو الذي يجعل القضايا التداسية غير متعارضة مع جوهر الفكر العربي الإسلامي، ذلك أن القياس الذي ربطه الجاحظ بالطبيعة، هو قياس مبني على تفكير في الجوهر ذاته، تماما كما وضّح ذلك أرسطو لحاجة الأول إلى الثاني في مبادئ الكيفيات، فعلى المتكلم أن يعرض مواطن و مواضع القياس وإلاّ نعت بالجاهل، إذ سرد الجاحظ على لسان أبي إسحاق ما يلي:

" قال أبو إسحاق: فإذا كان <u>المتكلم لا يعرف القياس</u> و يعطيه حقه فرأى أن العود حين احتك بالعود(أحدث النار)، فإنّه يلزمه في الدخان مثل ذلك، و يلزمه في الماء السائل مثل ذلك، و إن <u>قاس</u> قال في الرماد مثل قوله في الدخان و الماء، وإلا فهو إما جاهل وإما متحكم...قال فإن <u>قاسوا</u> قولهم و زعموا أن الرماد حادث كما قالوا في النار والدخان، فقد وجب عليهم أن يقولوا في جميع الأجسام مثل ذلك كالدقيق المخالف للبر في لونه...إلا أن أحدها من تركيب العباد، و الآخر من تركيب الله، و العبد لا يقلب المركبات عن جواهرها بتركيبه ما ركب منها..." [2].

نفهم من هذا النص أن الجاحظ أخذ بنوع خاص من القياس، و هو النوع الذي يخضع للمعرفة و الموقف الديني، كما يؤكد ذلك عباس أرحيلة في قوله:" هذا الموقف الديني من القياس يرى أن معرفة الأشباه لا تعني إخضاعها لأشكال الفكر الصورية المجردة، فالقياس لا يكون إلاّ في حدود الله، و في حدود الحق الذي ارتضاه، و هكذا تعامل المسلمون مع القياس، و فهم الجاحظ المؤمن بالله القياس"[3]، أضف إلى ذلك أن هذا الموقف لا يعني كونه لا يعرف أنواع القياس

---

(1) المصدر السابق. ص:73.

(2) كتاب الحيوان. ج5 من ص: 5 إلى 9.

(3) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص:294-295.

رغم عدم التفصيل فيها، فإشارته للمركبات والجواهر كفيلة بالقول: إنّه على اطّلاع بما ورد عن أرسطو، الأمر الذي تؤكده الشروح[1]، إذ لم يتحدث أرسطو إطلاقا عن القياس دون الجواهر[2] و كذلك فعل الجاحظ، و هو أمر يؤكد أن الجاحظ يشرح القياس العربي انطلاقا من التأصيل الأرسطي و بخصوصية موقفه الديني، تماما كما لو كان يوضحه أصحاب القول بالاستحالة: " و ليس يقيس القول في الأعراض إلا من قال بالاستحالة، وليس في الاستحالة شيء أقبح من قولهم في استحالة الجبل الصخير إلى مقدار خردلة، من غير أن يدخل أجزاءه شيء على حال..."[3]. يبدو إذن أن الجاحظ قد أفاد من القياس الذي لا يتعارض مع المنطق، وأيّ منطق؟ المنطق الذي لا يتعارض مع منطق القرآن:" فإن قال قائل: ليس هذا بمنطق، قيل له أما القرآن فقد نطق بأنّه منطق..."[4].

المنطق اللّفظي في شكله العام هو قوام القياس في التوجيه الديني الذي أراده المسلمون، تماما كما يؤكّده ابن سينا في قوله: " و أما القياس فهو العمدة، و هو قول مؤلف من أقوال، إذا سلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنه لذاته قول آخر"[5]، ولا يحقُّ أن يكون القياس في هذه القضايا إلا ما يتماشى و المعتقد، و هي مسألة تحددها المعاني الدينية، لأنها ترفض صورية التأويل و شكلانيته المفرطة، إنّما تلتزم بما يؤدي إليه القياس من نتائج محكومة بالعقل لا بالشكل، لذلك لجأ بورس إلى منطق السيميوطيقا المتطور عن الفكر الأرسطي، لأنه رفض الشكل و الصورية في الأدلة مهما كانت، شأنه شأن الجاحظ في التزامه بالجانب المنطقي من المنطق على سبيل الدقة العلمية.

يقول دولودال في السيمياء المقارنة بين بورس و المنطق الإغريقي:" علامة هي حكم سابق في القياس المنطقي الافتراضي الصحيح، الذي يعمل على الكشف

(1) أنظر: شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى. ص:66 إلى 80.
(2) أنظر: الجاحظ. كتاب الحيوان. ج5. من ص:6 إلى ص:12.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 55.
(4) المصدر نفسه. ج7. ص: 57.
(5) الإشارات و التنبيهات. القسم1. ص:370 .

عن النتيجة. هناك بطبيعة الحال اختلافات هامة بين منطق أرسطو، و بين المتحملين (Stoics)، لأن هذه الأخيرة اقتراحية والسابقة إسنادية. القانون الوحيد في منطق المتحمل هو أن " القياس المنطقي يبدأ بالصحيح وينتهي بالصحيح"، "و يقولون أن [جميع القياسات منطقية] إلاّ أن الحقيقة التي تبدأ وتنتهي في الباطل فهي باطلة، والبقية صالحة"[1]. الأحكام القياسية إذن مفروغ من نتيجتها، لذلك وجدنا الأخذ منها يأخذ مآخذ شتى ليس عند بورس والجاحظ و حسب، بل عند كل من كان له موقف من المنطق الأرسطي.

2 ـ الجوهر:

يقول أرسطو: " فأما الجوهر الموصوف بأنّه أولى بالتحقيق و التقديم والتفضيل؛ فهو الذي لا يقال على موضوع ما، و لا في موضوع ما، و مثال ذلك: إنسان ما، أو فرس ما، فأمّا الموصوفة بأنّها جواهر ثوانٍ فهي الأنواع التي فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنّها أول"[2]؛ فجوهر هو أولٌ في الشيء لا عمومية من جملة ما يمكن أن يكون لفضا شاملا كقولنا مثلا: "أمر ما". فما هو هذا الأمر أولا؟ ثم أين يكون جوهره المحدد لدلالته في هذه العمومية؟ أضف إلى هذا أن الثواني من الموضوعات لا تكون على الإطلاق في مصاف الأوائل منها و من ماهياتها. يجيب عبد المنعم الحفني: " الجوهر"substang ". "substantia"."substance" آنية الشيء، وعينه، و ذاته، و تخصيص اسم الجوهر أمر اصطلاحي: و الاسم منقول من الجوهر عند الجمهور بالفارسية الكوهر؛ و هي الحجارة التي يغالون في أثمانها، ووجه الشبه أن هذه سميت جواهر لشرفها و نفاستها، و من ثم قيل مقولة الجواهر أشرف المقولات"[3].

---

(1)Gérard Deledalle. Charles S. Peirce's. Philosophy of signs essays in comparative semiotics. advances in semiotics. Thomas A. Sebeok, General editor.P: 79.

(2) أرسطو طاليس. منطق أرسطو. ج1. ص: 36.

(3) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص:206.

لقد اهتم الجاحظ بالجوهر تماما كما اهتم بالقياس، ذلك أن الموضوعات مهما تعددت لا يمكن أن تلغى منها صفة الجوهر، إذ هو معنى شريف شأنه شأن باقي أجزاء المقولات، و انطلاقا من هذا المعنى الشريف الذي يعطي كلمة الجوهر قيمة في نواة الشيء فإنه كما يقول الجاحظ: "لا يجوز أن ينقلب الجوهر إلى ضده حتى ينقلب بديا إلى خلافه"[1]؛ أي أنّه لا يتغير بقيمته الداخلية ما لم يكن على خلاف ما يرمي إليه، فهذا ما سيبعد الجوهر عن أصله.

أما كُنْه الموضوعات فكلّها عنده بهذا المصطلح، و ذلك في أكثر من موضع[2] نذكر منها: " فالصبر مر <u>الجوهر</u>، والعسل حلو <u>الجوهر</u> قبل ألا يذاقا"[3]. الملاحظ في هذا المجال- و كما قلنا آنفا ضمن حديثنا عن القياس- ؛ أن الجوهر مشى جنبا إلى جنب و القياس، ذلك أنه يلازم هذه الموضوعة تماما كما أثبت عن أرسطو[4]، لكن الملفت للانتباه هو أن الجوهر كنْهٌ و قيمة في الشيء دون أن يكون هناك مُوْضَعَةٌ لكونه المادي أو المعنوي أو الجسماني، والأمر هنا منطقي، إذ لم يذهب الجاحظ إلى تخصيص جانب من جوانبه على حساب الآخر، فربما ذهب فيها مذهب أنها قليلة الفائدة إلى جانب المقولات العشر، و كما يقول أنطوان دأرنولد وبيير نيكول: " المقولات العشر لأرسطو التي لفّها وأحاط بها كثير من الغموض والأسرار، والقول الحق فيها: إنها قليلة الفائدة، و لا تستخدم قط في تكوين حكم ما، مما هو الهدف الحقيقي للمنطق"[5].

(1) كتاب الحيوان. ج5. ص16.

(2) أنظر هذه النصوص في الأجزاء والصفحات الموالية ـ على التوالي ـ في كتاب الحيوان: (ج1.ص:111)، (ج3.ص:510.374)، (ج4.ص:من 6 إلى8.102.89.77.56.40.22.17 110)، (ج7.ص: 231.95.32).

(3) المصدر نفسه. ج5. ص:8.

(4) أنظر: شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية. تر: عبد الرحمن بدوي. ص:73.72.71.

(5) أنظر: أنطوان أرنولد. بيير نيكول. المنطق أو فن توجيه الفكر. تر: عبد القادر قنيني. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. بيروت لبنان. ط1. 2007. ص.48.

إذا أردنا تنحية المعنى العام عن الجوهر و الذي أراده الجاحظ مصاحبا له؛ لا يسعنا إلاّ القول: إنّ اهتمام الجاحظ به كان من جانب ملامسته المعنى العام والمعروف و حسب، ماعدا في مصاحبته القياس كما سبق وأشرنا، أما أنه مقولة من ضمن المقولات فلم يظهر بالمفهوم الأرسطي، أضف إلى ذلك فقد لفّه المعنى الذي يمكن أن يكون مذهب التكلم الاعتزالي قد منحه إياه، لأن آثار الجاحظ الاعتزالية ذاتها؛ لا يمكنها أن تخدمنا في هذا الجانب، و كما يقول عبد المنعم الحفني:" وأهل الفلسفة يعنون بالجوهر شيئا، و الصوفية يعنون شيئا أخر، و المتكلمون شيئا ثالثا، والجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه"[1]. تبعا لهذا لا يمكننا إعطاء المعنى الاعتزالي للجوهر، وذلك لسبب بسيط هو أن كثيرا من الذين كتبوا عن الجاحظ كانوا قد أعلنوا: "أن مؤلفاته الاعتزالية قد ضاعت، مثله في ذلك مثل غيره من المعتزلة"[2]. لكن هذا لا يمكن أن يكون حجة كاملة؛ لأنّ بعض جوانب مذهبه قد أظهرتها مؤلفاته الباقية إلى حد ما، ولكن ليس كل ما يريده القارئ، شأن ما نبحث عنه في (كتاب الحيوان) من معطيات الجوهر الاعتزالية، و التي وردت في شكل من العمومية و الخصوصية والغموض في الوقت نفسه. ما يجب قوله في هذا المجال؛ هو أن نظرة الجاحظ هي نظرة خاصة بحدود ما تبناه من مفاهيم، و ليست مطابقة للفهم الأرسطي، بل تمعنا فيه أكثر شيء.

لقد ذهب الجاحظ إلى مقابلة الجوهر بما هو عارض حيث يقول: " والهدهد طائر منتن الريح والبدن من جوهره وذاته. فربّ شيء يكون منتنا من نفسه، ومن غير عارض يعرض له"[3]. من هنا يكون القياس على العارض قياسا على شيء ليس من أصل الذات؛ أي ليس من الجوهر بل من العَرَض الذي هو:" بفتحتين عبارة

---

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية.ص:266.

(2) نقصد بها: الكتب التالية: الوعيد، الإلهام، الاستطاعة، خلق الفعل، نظم القرآن و خلق القرآن. لمزيد من التوضيح أنظر: الجانب الاعتزالي عند الجاحظ. ص :89 .

(3) كتاب الحيوان. ج3. ص:510.

عن معنى زائد على ذات الجوهر يجمع على أعراض؛ تقول هذا أمر عَرَض أي: عارض؛ بمعنى لا يثبت و لا يدوم، و يطلق على الكلي المحمول على الشيء الخارج عنه، و سمي عرضا أيضا و يقابله الذاتي"(1)؛ أي أن المعنى العام هو المتحكم دوما في هذه المصطلحات و ما يريده الجاحظ منها، لأنه لم يحددها التحديد الاصطلاحي المقارب للفكر الإغريقي بالضبط، بل أحاطها بالاهتمام الذي أحاط به المنطق بشكل عام.

3 ـ القوى الطبيعية.

يقول أرسطو:" إنّ الموجودات منها ما هي بالطبيعة، و منها ما هي من قبل أسباب أخر؛ و الأشياء التي نقول فيها إنّها بالطبيعة: أصناف الحيوان و أجزاء الحيوان، و أصناف النبات، و الأجسام البسيطة (مثل الأرض و النار و الماء والهواء) ـ فإنا نقول في هذه و ما أشبهها إنها بالطبيعة"(2). انطلاقا من هذا النص يمكننا القول بأنّ الطبيعة تعتبر بوصفها المقولة الثالثة التابعة للكيف؛ الموضوع الذي جعل الجاحظ بمثابة الناقل عن أرسطو و المهتم بالأمور ذاتها التي وردت عن أب الفلسفة ـ و لو بنوع من التميز الذي يحظى به اللاحق عن السابق ـ(3)، و نحن إذ خصصنا الحديث عنها فلأنها تربطه بمنحنى التفكير الأرسطي المنطقي إلى حد بعيد، كما يجعلنا هذا الأمر نلامس بجدية محطات اللقاء بين المفكرين.

لقد وقف الجاحظ منذ الصفحات الأولى للجزء الأول من (كتاب الحيوان) على أقسام الكائنات والقدرات عند الإنسان والحيوان والقوى في الطبيعة مع تقسيم

---

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص:525.

(2) أرسطو طاليس. الطبيعة. تر: إسحاق بن حنين. مع شر: ابن السمح، ابن عدي، متى بن يونس، ابن الفرج بن الطيب. تحق: عبد الرحمن بدوي. ج1. الدار القومية للطباعة و النشر. القاهرة. 1964. ص: 78.

(3) أنظر: المنطق أو فن توجيه الفكر. ص:47.

النامي...[1] حيث يقول بلقاسم الغالي: "و قد وضع الجاحظ كتاب الحيوان ليوضح رأيه في الطبائع*، و قد وضعه كتطبيق لنظريته من خلال استقرائه لطبيعة الحيوان... "[2]، لكن مع كثرة ما تناوله الجاحظ عبر كل إشاراته في الجزء الأول نجد أنه لم يحد عن الطبيعة الأرسطية كثيرا، ما عدا في مسألة الخلق و الخالق؛ كالذي تناوله في القول "في الغرائز و بيان سبب شره الخصي".

إذا بطلت القوى عن العمل كما يرى الجاحظ علينا أن نعلم باضطرار أنها " لم تبطل من التركيب، ولم تعدمها الخلقة، و نما سد دونها بسد، و أدخل عليها حجاب، فلا بدّ لها إذا كانت موجودة من عمل، لأن عمل كل جوهر لا يعدم إلا بعدم ذاته، فإذا صرفت من وجه فاضت من وجه، و لا سيما إذا جمت و نازعت، و لا بدّ إذا زخرت وغزرت وطغت وطمت، من أن تفيض أو تفتح لنفسها بابا..."[3]. تناول الجاحظ في هذا النص قيمة الجوهر فيما هو طبيعي، وهي مسألة أوردها أرسطو في قوله:" الطبيعة الجوهر هو الشيء الأول الثابت الموجود في كل شيء إذا كان الجوهر أحق بالثبات من غيره"[4]، وليس "لِعَمَل هذه القوى أحادية الاستعداد أو العمل؛ بل إنه يقود إلى تشغيل و تحريك و تسخين قوى أخرى تلحق بالنوع الثالث من الكيف، ألا وهي الكيفيات المحسوسة"[5]. إذ أورد الجاحظ ما يلي: " ليس بعد المنكح باب له موقع كموقع المطعم، فاجتمعت تلك القوى التي كانت للمنكح وما يشتمل عليه باب المنكح إلى القوة التي عنده للمطعم، فإذا اجتمعت القوتان في باب واحد كان أبلغ في حكمة، وعلى قدر الاستمراء يكون هضمه وعلى قدر حاجة طبعه (وحركة نفسه) و الحرارة المتولية عن الحركة يكون...و الحركة من أعظم

(1) أنظر: كتاب الحيوان. ص: من ص:26 إلى :33.

* لم يضع الجاحظ كتاب الحيوان بغرض تبيان طبيعة الحيوان و حسب، إنما وضعه لبيان طبيعة اللّغة ذاتها ورصد الدلالة في عالم الحيوان كذلك.

(2) الجانب الاعتزالي عند الجاحظ. ص: 298.

(3) كتاب الحيوان. ج1. ص:111.

(4) أرسطو. الطبيعة. ج ن. ص: 84.

(5) المنطق أو فن توجيه الفكر. تقسيم الكيف. ص:47.

أبواب الحرارة"[1]. بهذا الشكل إذن يقدم الجاحظ نظرة شاملة عن الكيف ومستوياته من ملكات، و هيأة للنفس، والجسد، وعن القوى الطبيعية، وعن قوى الحواس الخمس، وعن كيفيات محسوسة.

لا تتوقف القوى عند هذا الحد وحسب، بل إنّها مربوطة بالجواهر منذ إشارات أرسطو، الأمر الذي لم يجعل الجاحظ يحيد عن هذا المنطلق المنطقي، بل يخضعه باستمرار لخصوصية الفكر الإسلامي من خلال علاقة الخلق بالخالق، إذ " ينبغي أن تعرفوا فرق ما بين المحال و الممتنع، و ما يستحيل كونه من الله عز وجل، و ما يستحيل كونه من الخلق، و إذا عرفتم الجواهر و حظوظها من القوى، فعند ذلك فتعاطوا الإنكار و الإقرار، و إلا فكونوا في سبيل المتعلم، أو في سبيل من آثر الراحة ساعة على ما يورث كدّ التعلّم من راحة الأبد، قد يكون أن يجئ على جهة التوليد شيء يبعد في الوهم (مجيئه، شيء هو أقرب في الوهم) من غيره، لأن حقائق الأمور و مغيبات الأشياء لا ترد إلى ظاهر الرأي، و إنما يُرد إلى الرأي ما دخل في باب الحزم و الإضاعة، و ما هو أصوب و أقرب إلى نيل الحاجة..."[2]. نلاحظ من خلال هذا النص أن الجاحظ لا يعرض الأمور بموجب ما يذهب إليه أرسطو تماما، بل يوجّه الموضوعات بحسب لزومية تفكيره، و هو الأمر الذي لا نجده في جزأي الطبيعة لأرسطو طاليس[3]، لأنّه لا يمكن من جانب منطقي أن يتطابق الفكران في التفاصيل رغم التقائهما في الخطوط العريضة، فالسياق الفكري الخاص بكل واحد منهما هو ما وجّه خصوصية العرض عندهما: أي السياق الديني أكثر شيء.

لقد اتخذ الجاحظ لهذه المصطلحات المعاني التي قاسها بما يجب أن تكون عليه وفق مذهبه في التفكير، و كذلك وفق معتقده، و هو ما عرف به من منهج

---

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص:112.111.

(2) المصدر السابق. ج3. ص:374.

* يمكنك مراجعة النصوص المطولة لهذه القوى في الجزء نفسه.(1) من الصفحة: 48 إلى 55.

(3) نقصد به كتاب أرسطو طاليس. الطبيعة . ج1، ج2. (مصدر مذكور).

نقدي، فهو لم يتأثر بالفلاسفة الطبيعيين لأنه:" لا يوافقهم في قولهم إنّ الطبيعة هي المصدر الوحيد للأفعال الحادثة"[1]، إذ حتى و إن ظهر مهتما بالطبيعة و ما يمكن أن تزخر به من قوى كيفية؛ إلاّ أنها عنده:" هي الله "[2].

أما ابن سينا فنجد عنده حوصلة لكل الموضوعات التي تناولها الجاحظ في رؤيته للمنطق من طبيعيات و قياس، و جوهر، فلقد شكل ابن سينا مرحلة التفكير الخصب اللاّحق بالجاحظ، و الذي أثمر بعد البذور الأولى التي أرساها الجاحظ نظرة أكثر جرأة، يمكننا أن نعتبرها مرحلة التطور الفعلي التي أمكن لابن سينا أن يحوصل فيها ما وصل الحضارة العربية من أفكار في هذا المجال إذ يقول: "وأعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث، بعضها طبيعية، و بعضها فلسفة و ذلك لأن المعلم الأول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا، وختم بالفلسفيات التي هي أقدمها في الوجود، بالقياس إلى نفس الأمر، متدرجا في التعليم من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات، ومنها إلى المعقولات، ولما كان موضوع الطبيعيات "الجسم الطبيعي" المتألف من المادة الصورة، صارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم، مصادرات فيه، ومسائل من الفلسفة الأولى" [3]، فنحن وإنْ كنّا لم نَسِرْ مع الجاحظ بحسب ترتيب أرسطو، إلاّ أن ترابط الموضوعات قد وجد طريقه إليه رغم اختلافه في الخطوط العريضة مع الفكر الفلسفي ـ كما سبق أن أوردناه ـ.

لقد أغرت الثقافة اليونانية إذًا كلا من بورس و الجاحظ على السواء، فتجلي هذه الحضارة واضح عند كليهما، ولا يمكن نَفْيُه ولا نفي كيفية مقابلته عندهما، كما أن العديد من الدارسين كما يقول عباس أرحيلة:" يعتقدون أن أبا عثمان كان واقعا تحت تأثير الثقافة اليونانية عامة، و تحت نفوذ مشْيَخَة أرسطو خاصة"[4]، و هو

* ملاحظة: ما يمت بصلة للرياضيات و الحساب سنتركه إلى حينه. أي: البرهان و الاستدلال و الحجة.

(1) الجانب الاعتزالي عند الجاحظ. ص:286-287.

(2) المرجع نفسه. ص:287.

(3) الإشارات والتنبيهات. ج2. ص:149.

(4) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص:276.

الأمر ذاته الذي أكّده بورس و بطريقة الجاحظ ذاتها أي الأخذ بقيمة الحضارة ونقدها، و ليس فقط التقيّد بما جاءت به.

يرى بورس أن:" تطور العلم الحديث مع التقدم الثقافي كان من خلال ما حولّته الحضارة اليونانية و الفكر الوسيط إلى عصرنا، يُعبر هنا عنها نظريا عبر بورس الصغير"(1). لقد أخذ بورس بالمقولات وطوّرها مثلما رأينا موقفه من المنطق، وهو الشيء الذي جعله منتقدا لما أخذه عن أرسطو، تماما كما فعل الجاحظ، و دونما إيغال منا في تصنيف العلوم عند بورس و أرسطو - لأنه مجال يخرج بنا عن دراستنا هذه إلى أبعد من هذا - يمكننا أن نقول كما قال طائع الحداوي:" المنطق الأرسطي ليس هو المنطق البورسي بوصفه منطقا صوريا من جهة، و منطق علاقات من جهة أخرى...و أن الميتافيزيقا عند الأول ليست في عمقها، هي الميتافيزيقا عند الثاني، على الرغم من تَضمّنّها المنطق كما يفصّل بيرس، و أنّ وضعيات العلوم في السلم السينوي ليست هي وضعيات العلوم في السلم البيرسي أو السلم الكنتي إلخ..."(2)، و خلاصة كل هذا أن بورس و الجاحظ قد اتفقا في مبدأين اثنين:

1- التأثر بالحضارة اليويانية و تقدمها الذي يحسب للشعوب.

2- إعطاء هذا الموروث طابعه الإبستمولوجي الذي يحقق التطور للفكر الإنساني، و كما يؤكد طائع الحداوي في حاشية بورس عن أرسطو" النقد الإبستمولوجي يتخلل العمل العلمي برمته، و يحيل إلى المجالات الثلاثة السابقة، مما يجعله أهلا لأن ينفرد بمجال مستقل هو:المجال الإبستمولوجي، فالمجال

(1) « the continuity of modern science with the intellectual progress mode by the transmission of ancient creek and medieval thought to our age. so crel, rhetorically escpressed here by the young pierce » Voir: Selected writings. P:3.

(2) سيميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل. ص:63.

الإبسيتمولوجي يشكل بهذا المعنى: الحد الإبسيتمولوجي للعلم[1]، وهو الأمر الذي تفطن له المفكران.

4 ـ الرياضيات والمنطق :

تعتبر الرياضيات علما من العلوم الدقيقة التي لا تتأتّى دراستُها إلاّ بالطرائق العلمية والمنطقية، فالمنطق لا وجود له دون تفكير رياضي قائم على مجموعة من التعاليم و المفاهيم الذهنية اليقينية و الماصدقية، و قبل التطرق إلى أنواعها نبدؤها أولاً بتقديم مفهوم صوري للمنطق وآخر مفهوم تقريبي للرياضيات.

المنطق الصوري و المنطق المادي قسمان هامان من المنطق في شكله العام: " ذلك أنّ كل علم من العلوم له ناحيتان: صورية و مادية ... و نقصد بهذا أن لكلّ علم موضوعا يبحث فيه، و لكي يصل إلى معرفة حقيقة هذا الموضوع لابدّ من طائفة من العمليات العقلية تقوم بها النّفس أو العقل، و المنطق كأي علم له موضوع يبحث فيه عن أحواله أو عوارضه الذاتية "[2]، و بالتالي يكون الجانب الصوري فيه أكثر تحصيلاً للمنطقية من الجانب المادي، لأنّ الجزء المادي ليس القائم الوحيد بمَنْطَقَة النتائج، أين يكون المنطق: " إلى جانب الرياضة البحت أشد العلوم صوريةً وتجريدًا حتى أصبح المثل الأعلى فيه كما يراه المنطق الحديث، أنْ يتَجرّد في بحثه عن كل مادة، بل و عن ألفاظ اللّغة نفسها لكي يصير رمزيًا مجردًا كالرياضيات سواء بسواء" [3]،فهذا ما يسمى بالمنطق الرمزي أو الرياضي التجريدي.

لقد تمكنت الرياضيات من أن تأخذ مكانها بين العلوم الدقيقة فقامت أساسًا على البرهنة التي عدّت الدليل الأمثل لضمان دقتها، حيث أمكن للمنطق أن يشمل فرع المنطق الرياضي، أي: « Mathematical logic E. Logic mathématique F. Mathématische logik G » مجموعة المبادئ الخاصة بالبنية

(1) المرجع السابق. ص: س.

(2) المنطق الصوري والرياضي. ص: 6.

(3) المرجع نفسه. ص: 7.

العقلية المتعلقة بالنظريات الرياضية، ويدرس خصائص الإجراءات والعلاقات الخاصة بالمنطق، و يطبق مناهج الرياضيات، و يعرف أحيانا باسم المنطق الرمزي، أو الحديث، أو الاستدلال الرمزي أو اللّوغسطيقا " (1).

ترجع الرياضيات من الناحية المنطقية إلى كل من " ريمون لون وليبنيتش، وهاملتن، و جورج بول(2)، لكن رغم الرجوع إلى الهنود القدامى يمكننا التركيز على أنّ الحساب الذي اعتنى به الجاحظ منذ بداية كتابه في أولى أجزائه هو رياضي منطقي، فلقد أورد لفظ الرياضيات قائلا: " و عبتني بكتاب الأوقاف و الرياضيات "(3). و رغم كونه لم يفصل في مفهوم لفظ الرياضيات؛ إلاّ أنه لا مجال لجعله مساويا للفظ الحساب و إلا لنعتهما بالتسمية ذاتها، و هو الأمر الذي لم يورد الجاحظ تفصيلا عنه في (كتاب الحيوان)، إذ لا يفتأ يذكر الحساب في معظم تجليات الرياضيات عنده، و يذكره في أول ورود له متكافئًا مع نوع من العقد، و ذلك في الشرح الذي يقدمه عبد السلام هارون من خلال التجزيء الذي يعرضه الجاحظ للبيان، إذ يقول: " و جعل البيان على أربعة أقسام: لفظ ، و خطّ ، و <u>عقد</u> و إشارة ..."(4) ، فإنّ كان العقد نوعا من الحساب فإنّه داخلٌ ضمن مستوياته، الأمر الذي يجعلنا نقول: إنّ الجاحظ قد وظّف ثلاثة مصطلحات في هذا الجانب؛ " الرياضيات، الحساب و العقد " بنوع من العلاقة التنازلية و الاحتواء من الأكثر اشتمالا إلى أقله، إذ يعلّق عبد السلام هارون قائلا عن العقد:" إنّه الحساب دون اللفظ والخط ، وقد علّق الجاحظ عليه أهمية كبرى، إذ يقول: " و في عدم اللّفظ و فساد الخط، والجهل بالعقد فساد جلّ النعم و فقدان جمهور المنافع، " فيظهر أنّ ذلك الضرب من الحساب كان شائعًا في عصره، و وجدت للبغدادي كلامًا في العقد" **147، 3**

---

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 843.

(2) أنظر: جول تريكو. المنطق الصوري. الذي يوضّح فيه رداءة المنطق القديم، ويعرض لجهود المحدثين السابقة أسماؤهم: ص: من: 386 إلى : 396.

(3) كتاب الحيوان. ج1 ص: 7.

(4) المصدر نفسه. ج ن . ص: 33.

بولاق؛ قال : " و أعلم أنّ العقود نوع من الحساب يكون بأصابع اليدين يقال له: حساب اليد "(1). فعندما نعقد بأصابع اليد ليس معناه أننا نستخدم القلم مثلا، لأنّ لكل لفظ في اللّغة دلالته الخاصة.

يعود الجاحظ أيضا إلى الهنود و عظمة الخطوط عندها، حيث كان ذلك ذا فائدة كبيرة في إيصال الحساب إلينا، " و لولا الخطوط، خطوط الهند لضاع من الحساب الكثير و البسيط..."(2). نفع الحساب إذًا أمرٌ لا نقاش فيه عند كلّ الأمم، و الدين يثبت ذلك و يجعله في منزلة رفيعة كما يواصل الجاحظ شارحا: " ونفع الحساب معلوم، و الخلة في موضع فقده معروفة، قال الله تعالى: " الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علّمه البيان"، ثم قال: " الشمس والقمر بحسبان"، وبالبيان عرف الناس القرآن، و قال الله تبارك وتعالى: " هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورًا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب" ، فأجرى الحساب مجرى البيان بالقرآن، وبحسبان منازل القمر عرفنا حالات المدّ والجزر، و كيف تكون في الأهلّة و أنصاف الشهور، و كيف يكون النقصان في خلال ذلك، و كيف تلك المراتب وتلك الأقدار"(3)، لأن من فاعلية الحساب أنه يؤدي للعلم و هو من أولى الدروس في الدين.

يبقى علينا أن نقول كذلك: إنّ هناك خلطاً بين العقد و الإشارة، وهذا الاضطراب في التصور لن نتمكن من السيطرة عليه إلاّ بعد الفراغ من الحديث عن البيان في حينه*، لأنّ الحساب عند الجاحظ أخفّ عند البعض في قوله: " ولذلك صار طلب الحساب أخف على بعضهم، و طلب الطّب أحبّ إلى بعضهم، و كذلك

(1) المصدر السابق. ج س. ص: س.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 46، 47.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 46، 47.
* أنظر: المصدر نفسه: ج ن ، ص 47: 48. وهو المجال الذي لن نكمل تناوله إلاّ بعد تناول أنواع العلامة ككل، فيكون كحوصلة تصورية لكل أنواع العلامات، كما نجد إشارة كذلك إلى الحساب في مواضع أخرى لكن في صورته العامة : مثل: ص: (142 . ج1) ، (298 ج4) ، (6، ج6) ، (13 . ج7).

النّزاع إلى الهندسة" [1]. نجد هنا إشارة أخرى إلى أنّ الهندسة فرع من الرياضيات وليست الحساب أو الجبر كما يصطلح عليه حديثا، و من خلال هذا التخصيص نفهم أنّ الجاحظ لا يخلط بين كلّ من: الرياضيات، الحساب، العقد و الهندسة، وهذا في حدّ ذاته سبيل إلى القول: إنّه على علمٍ بكُنْهِ هذه الكلمات و بمنطقها رغم كونه لم يُفَصّل في مفهوم الرياضيات، لكنّ عدم استخدامه للفظة محل الأخرى على سبيل الاختيار جعله يُنَوّع بينها دون مزج، أمّا السؤال الذي يطرح نفسه الآن فهو: ما تَكْمِلَةُ طرحنا حول مدى ما تناوله الجاحظ من مسائل بعد القياس، والطبيعيات، والرياضيات أي البرهان، والحجة، فالاستدلال.

5 ـ <u>البرهان:</u>

أمّا البرهان فهو: « Démonstration (E, G) Démontration (F) Demonstratio (L) » بيان الحجة و إيضاحها، أو هو الحجة نفسها و هي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء، و في عرف الأصوليين البرهان ما فصل الحق عن الباطل، وميّز الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه، و عند المنطقيين؛ البرهان قياس مؤلف من مقدمات قطعية، منتج لنتيجة قطعية، و الحدّ الأوسط فيه لابدّ أن يكون علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر"[2]. يمثّل البرهان إذن الأحكام التي يخضع فيها الأمر إلى استنتاج قضية من قضية أخرى مقابل كلّ حكم تجريبي، " فالأحكام التجريبية بأنواعها تقوم كلّها على معطيات التجربة أو الصور الحسية، و لكن ثمة نوع من الأحكام يقوم على أحكام أخرى، بأن يكون مستنتجا منها، و هذه الأحكام هي الأحكام البرهانية، لأنّ البرهان معناه استنتاج قضية أخرى"[3]، و بهذا يكون البرهان أو الحجة الوسيلة التي يمكن أن تقود إلى مواجهة الموضوعات بعضها ببعض بغية التوصل إلى حكمٍ يناسب أيّا منها، ذلك أنّ البرهان" يتطلب أمرين :

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 202.
(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية والإنجليزية والفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 152-153.
(3) المنطق الصوري والرياضي. ص: 49.

أحدهما أنه لا يوجد في مادته إلاّ ما هو يقيني ولا شك فيه، و ثانيهما أنّه لا يوجد فيه ظل في صورة الحجة" [1]، لأنه بالأساس حجة تبرزها القضايا التي تقود إلى البرهان.

جاء في الشروح على أرسطو: " أنّ الإنسان إمّا أنّ يؤلف قياسًا من أشياء حقيقية موجودة بذاتها أسبابا للشيء الذي نريد البرهان عليه و أكثر معرفة منه، وهذا القياس يقال له برهان، و الفيلسوف يستعمل هذا الصنف من القياسات في استخراج و تمييز الأشياء المطلوبة في الفلسفة على ذلك القصد الأول، و لذلك صار هذا النوع من القياسات أشبه القياسات و أولاها بالفلسفة و بكلّ علم "[2].

نفهم ممّا تقدم أن البرهان بهذا الشكل هو حجة، و الحجة هي الدليل على الشيء.

يقول عباس أرحيلة: و البرهان عند الجاحظ هو الدليل "[3]. ليس هذا وحسب بل إنّ الحجة برهان النبوة التي أعيب على الجاحظ بها*، حيث نجد الجاحظ قد اعتنى بالحجة كدليل في استدلاله قائلا: " وجُعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه، و اقتياده كل من فكرّ فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان و حشي من الدلالة"[4]؛ أي أنّ الاستدلال بالدليل حجة و برهان كما يعلّق عباس أرحيلة: " و الاستدلال يعني تعرف الأمر بواسطة الدليل أو الدلالة، و الدليل

(1) المنطق أو فن توجيه الفكر. ص: 353.

(2) شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية و رسائل أخرى. ص: 57-58.

(3) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص. 294.

* أشار الجاحظ إلى ما أعيب عليه ألا وهو كتـاب الحجة في تثبيت النبوة أنظر: (ج1 . ص: 9) ، أما الحجة كدليـل عـام فقد وردت أكـثر من مرة في الأماكن التاليـة: (ج1.ص:12 .85 . 99 . 101 البـــرهان حجــة . ص: 377) (ج3 . ص: 360) . (ج4: ص: 73. 82 . 92)، (ج5 . ص: 50. 70 . 92) 122 . 425 . 476 . 544) . (ج6 : 10 . 14 . 18. 63 . 64) 84. 138. 28 . 275. 272 .320) . (ج7 . ص: 5 . 6. 9. 10 . 73. 196).(كتاب الحجة 200) .

(4) كتاب الحيوان. ج1. ص: 34. و هو معنى رأى محمد الصغير بناني أنه: معنى فلسفي كلامي، كما أنه يصرح بصعوبة هذا النص، فتحديد الحدود الدقيقة بين أنواع البيان فلا نخطيء و نعتبرها واحدة. أنظر: محمد الصغير بناني. النظريات اللسانية و البلاغية و الأدبية عند الجاحظ من خلال البيان و التبيين. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1983. ص: 197، 198.

هو الشاهد على الأمر أو البرهان على وجوده"[1]، فبرهان الدين لا يستقيم إلاّ بالحجج حسب ما يذهب إليه الجاحظ:"... و حجج الدين الذي بصحته و عند وضوح برهانه..."[2]، أمّا الدلالة والبرهان فيسيران جنبا إلى جنب في توضيح المفاهيم الخاصة بالموضوعات، خذ لذلك أمثلة ساقها الجاحظ في هذا المجال:

- " و النار والثلج و إن اختلفا من جهة البرودة والسخونة، فإنّهما لم يختلفا في جهة البرهان والدلالة" (ج**1** . ص: **206**).
- "و ليجعل ذلك آية لأنبيائه، و برهانا لرسله " (ج**4**. ص: **80**).
- "... ونبّه على ما فيها من الآية العجيبة والبرهان النيّر، والحجة الظاهرة (ج**4**، ص: **158**).

يقرن الجاحظ في هذه الأمثلة الحجة بالبرهان والبرهان بالحجة بوضعهما إزاء الدليل، و بتعبير ديني؛ آيةٌ تُظهر معالم هذا الدليل كطريق للوصول إلى الدلالة عبر الاستدلال لمعرفة قدرة الخالق على توجيه الخلق، أضف إلى هذا فما البرهان إلا الحجة التي يوردها الله لعباده حتى يظهر الحق بالبرهان النيّر، و كأنّها سلسلة من المصطلحات التي رأى الجاحظ أنها لا يمكن إلاّ أن تكون مترابطة فيما بينها، لأنّ البرهان في عمومه كما يحدّده الجاحظ أيضا هو ما يمكن يظهر العلامة و يوسع الفكر إذ يقول:" و كل شيء و إن كان فيه من العجب العاجب، و من البرهان الناصع ما يوسع فكر العاقل و يملأ صدر المفكر، فإنّ بعض الأمور أكثر أعجوبة وأظهر علامة و كما يختلف برهاناتها في الغموض و الظهور، فكذلك تختلف في طبقات الكثرة، وإن شملتها الكثرة، و وقع عليها اسم البرهان "[3]. البرهان عند الجاحظ إذًا هو ما ينقسم إلى قسمين إمّا واضح الدلالة، وإما غامض الدلالة، لكنّه يبقى دليلا على توسيع الفكر وإيصال المفاهيم، لأنه ما يساهم في إظهار العلامات

(1) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري . ص: 34.
(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 99.
(3) المصدر نفسه. ج6. ص: 10 .

المختلفة، لكن لا يمكن أن نطلق اسم البرهان على كل ما يحيط بنا، لأن ما يقع عليه هذا المعنى هو البيّن دلالةً أي الأظهر علامةً بتعبير الجاحظ، تماما كقوله في خبر عن الكركدن: " و ليس الخبر عن الكركدن أيضا كالخبر عن المتلفين أنّها تلد وعن اللّخم مثل ذلك، وأنّ الكوسج يتول من بين اللّخم وسكة أخرى، وهذا كلّه غير مستحيل إلاّ أني لا أجعل الشيء الجائز [كونه] كالشيء الذي تثبته الأدلة، ويخرجه البرهان من باب الإنكار و الواجب في مثل الوقف وإن كان القلب إلى نقض ذلك أميل"[1].

لقد وضع الجاحظ في قياسه لحدود هذه المسألة منزلة الأدلة أو الحجج في مقدمة ما يحتاجه موضوعه المقيس، و الأمر الذي سيبعده عن اللّبس هو ما يقوم به البرهان من عمل يخرج به المسألة من غموض أو إنكار، و بهذا تكون مقبولة إذا عرضت على الفهم أو على الشعور... لذلك نجد علي بوملحم يقول: إنّ الجاحظ: " يستعمل ألفاظ البرهان و الجدل و القياس في معان بعيدة كلّ البعد عن المعاني التي اتّخذتها في منطق أرسطو"[2]، لكن تجدر بنا الإشارة إلى أنّ الحجة عند الجاحظ أو البرهان لم يخرجا من كونهما أداة الاستدلال لمعرفة مفاهيم معينة، تماما كما عنت عند صاحبها ـ أي أرسطو ـ، إنّما صبغت بصبغة دينية تخص فكر الجاحظ نفسه، كما تماشت مع فلسفته الاعتزالية التي لا تنكر أي نوع من هذه المسائل في عمومها، وإن كانت هناك بعض الخصوصية في الطرح فإنها لتطويع الموضوع ضمن حمولته و سياقه المعرفي وفقا لفكر المفكر ذاته – و نقصد به الجاحظ - ، فحتى وإن توافق عباس أرحيله و علي بوملحم في طرحيهما هذا نعود إلى القول: إنّ انطلاقنا من مفهوم البرهان والحجة اصطلاحا لم يجعلنا نلاحظ الفرق الكبير بين طرح الجاحظ والطرح المعرفي العام لهذين المصطلحين اللذان يتماشيان مع بعضهما البعض، وإن حدثت بعض الخصوصية فهي طبيعية في فكر الجاحظ ، لكن ليست بعيدة كلّ البعد عن فكر المؤسسين، فالجاحظ قد تمكّن من الطرح المنطقي

(1) المصدر السابق. ج7. ص: 126.

(2) المناحي الفلسفية عند الجاحظ. ص: 145

الأرسطي وأعطاه صبغة إسلامية اعتزالية حتى أمكنه أن يموضع مفاهيمه بخصوصيتها.

6 ـ الاستدلال:

أمّا الاستدلال فهو : Inférence (E) Inférence (F) . Illatio (L) Inférieur (G) في اللّغة طلب الدليل، وفي عرف الأصوليين والمنطقين هو إقامة الدليل، وعند بعضهم هو النظر في الدليل، والأولى أن يسمى ذلك تعليلا و ليس استدلالا... ويقال على الاستدلال من علّة إلى المعلول البرهان اللّمي، ومن المعلول إلى العلة البرهان الإنّي، والاستدلال عملية عقلية ينتقل فيها الفكر من أشياء مسلّم بصحتها إلى أشياء أخرى ناتجة عنها بالضرورة، وتكون جديدة عن الأولى" [1]، لذلك وجدنا عبد الرحمن بدوي يواصل حديثه عن البرهان بقوله:" الأحكام نوعان: فإنّها إمّا أن تكون مستنتجة من أحكام تجريبية، وهذا يسمى بالاستقراء، و إمّا أن تكون مستنتجة من مبادئ عقلية أو قضايا عامة، و ذلك هو الاستدلال"[2]، حيث يمكننا القول إننا أمام قضايا تمثلها مجموعة من الموضوعات هي بحاجة إلى البرهان الذي لا يمكن على الإطلاق أن يكون ذا أساس هش ضمن العمليات العقلية، ناهيك عن كون الاستدلال الطريق الأمثل إلى رفع اللّبس عن المفاهيم، وهي الملاحظة التي سننطلق منها مع الجاحظ، فكيف ذلك؟

تمثلت طبيعة الاستدلال عند الجاحظ في عمليات فكرية معقدة إلى حدّ بعيد سواء في العرض أم في كيفية التحليل، فأول ما يلفت انتباهنا في الجزء الأول من الحيوان هو قوله: " ووجدنا كون العالم بما فيه حكمةً، ووجدنا الحكمة على ضربين: شيء جُعل حكمة و هو لا يعقل الحكمة و لا عاقبة الحكمة، و شيء جعل حكمة و هو يعقل الحكمة و عاقبة الحكمة، فاستوى بذلك الشيء العاقل و غير العاقل في جهة الدلالة على أنّه حكمة، و اختلفا من جهة أنّ أحدهما دليلٌ لا يستَدِلُّ

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 54.

(2) المنطق الصوري والرياضي. ص: 48.

والآخر دليل يستدل، فكل مستدِلٍ دليل و ليس كلّ دليل مُستَدِلاً، فشارك كلّ حيوان سوى الإنسان، جميع الجماد في الدلالة، و في عدم الاستدلال، و اجتمع للإنسان أن كان دليلاً مستدِلاً، ثم جُعل للمستدِل سببٌ يدلُّ به على وجود استدلاله، و وجوده ما نتج له الاستدلال، و سمّوا ذلك بيانا" [1]. يخبرنا الجاحظ بموجب ما أورده في هذا النّص أنّ الاستدلال على نوعين أو ضربين؛ استدلال يصح الحكم عليه بأنّه عملية عقلية فكرية خالصة تخص الإنسان العاقل بالحكمة، فالمستدل دليلٌ، أمّا غير المدرك فلا يمكن له أنّ يكون كذلك، لأنّ الحيوان يشارك الجماد في الدلالة لا في الاستدلال، فهو لا يُبين، و إن اجتمع للإنسان والحيوان والجماد جانب الدلالة تبقى حسب الجاحظ عملية الاستدلال خاصة فقط بالإنسان العاقل بالحكمة و بعواقبها، لأنّه القادر على البيان، وهو رأي يحسبُ للجاحظ، لأنه يعكس رأي مجموع المتكلمين وبخاصة المعتزلة لأنه يتناول" العلاقة التي تربط بين الدليل من جهة و المستدل (المتكلم) من جهة أخرى عندما يكون هذا الأخير في حالة تلق للدليل، أي عند تعلمه للغة أو بحثه عن الكلمة التي يريد تبليغها، و بين المستدل من جهة و العلاقة الأولى التي حصلت في ذهنه من جهة أخرى، أي عندما يكون المتكلم في حالة تعبير عمّا حصل في نفسه من الأفكار و الانطباعات"[2]، لأنّ الإدراك عملية عقلية مصاحبة للاستدلال و لا تكون إلاّ للإنسان الذي يمكنه الفصل بين القضايا الخاطئة والصحيحة، وكذلك على صدق الحدود والموضوعات من عدمه، أمّا الحيوان والجماد فلا مجال لهما للتوصل إلى هذه المفاهيم والفصل بينها.

إنّ ما يلفت الانتباه في ضوء ما عرضناه من قيم في الرياضيات والاستدلال والبرهان والقياس؛ هو أنّ الجاحظ قد قارب الفكر البورسي رغم البعدين الزماني والمكاني، وما لاحظناه في مستويات التجلي بين الرأيين ما يلي:

- قيمة المنطق والرياضيات في توجيه فكريهما، إذ يقول طائع الحداوي" العلوم جميعها تتجمع و تتلاقى بتوازنٍ و كمجرة حول الرياضيات بوصفها مركزًا

(1) كتاب الحيوان. ج1 . ص: 33.

(2) النظريات اللسانية و البلاغية و الأدبية عند الجاحظ من خلال البيان و التبيين. ص: 197.

"[1]، و هو أمر تفطن له كل من بورس والجاحظ في توجههما الفكري العلاماتي عمومًا، لكن الرياضيات التي أشار إليها الجاحظ لا يمكن أبدًا أن تكون نفسها التي وردت عند بورس؛ لأن الجاحظ و إن أولى أهميةً لهذا العنصر إلاّ أنه يعني بالنسبة لبورس الفكر كله، في حين تظل بالنسبة للجاحظ إشارةً عقلية و حسب أبرز من خلالها قيمة الرياضيات و المنطق.

- لقد اهتم بورس بالعلوم عامة لأنّه رياضي، و اهتم بها الجاحظ لأنّه موسوعي، و هنا يمكن أن يلتقيا في فهمهما و تدقيقهما في أهمية الفكر الذي لا يفصل بين المنطق و الرياضيات، فالمنطق : " ينبغي أن يكون موجّها من جهته من قبل الرياضيات، لأن لكلّ علم فرعه الرياضي الذي تكون فيه بعض نواتج العلم الخاص مفتوحة بوصفها فرضيات رياضية، و لكن المنطق لا يكون بهذه الطريقة وحسب، بل يكون كذلك و يزيد من هذه الطريقة درجة تفوق أي علم آخر، لأنّه يعتبر الطرائق الإجرائية للرياضيات في عموميتها و يؤسس عليها مبادئه التصنيفية " [2]، فخضوع فكر عام لهذا النوع من التوجه من شأنه أن يضبط التصورين السميائيين وفق البرهنة العقلية في توجيه الأدلة عند بورس، وأنواع البيان عند الجاحظ.

- انتبه الجاحظ إلى البراهين و الاستدلالات كما تعمق فيها بورس، وإن كان الجاحظ لم يفرد لهذه المسألة مجالاً محددًا إلا أنّها ظاهرة في موسوعته العلمية الأدبية (الحيوان)، واعتماد البرهان و الاستدلال عندهما على المنطق الرياضي في التفكير رغم الخصوصية عند كلّ واحد منهما ـ كما رأينا في نصوصهما – حيث يقول طائع الحداوي: " إن كلّ برهان ضروري هو برهان رياضي، أي أنّه يتم بواسطة ملاحظة شيء مكافئ لرسم تخطيطي رياضي، غير أن البرهان الرياضي بامتياز هو هذه الأنواع من البراهين المركبة بوجه خاص، والتي تنتسب

(1) سيميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 58.

(2) المرجع السابق. ص: 54.

إلى منطق النسبيات(Logique des relatifs)"[1]، فهذه البرهنة قد أدت بالجاحظ إلى اعتبار الحساب و العقد نوعين بيانيين - كما سنرى -، أي مجالات من العلامات، و جعلت بورس يطلق على السيميوطيقا منطق العلامات، أضف إلى ذلك أنّ الاستدلال مقترن بالمعرفة، وهنا نلفي الجاحظ يخصّص له شرحًا وافيا يقترن فيه الاستدلال بما يجب أن تكونه الدلالة في شكل المعرفة و الاستدلال:" و لولا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى، كما أنّه لولا الاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى، و لولا تمييز المضار من المنافع، و الرديء من الجيد بالعيون المجعولة لذلك لما جعل الله عزّ وجلّ العيون المدركة، و الإنسان الحساس، إذا كانت الأمور المتميزة عنده أخذ ما يحتاج إليه وترك ما يستغني عنه، و ما يضر أخذه ... و للعقل في خلال ذلك مجال و للرأي تقلب، و تنشق للخواطر أسباب، و يتهيأ لصواب الرأي أبواب، و لتكون المعارف الحسية و الوجدانية الغريزية و تمييز الأمور بها إلى ما يتميز عند العقول و تحصره المقاييس...و ليترقى من معرفة الحواس إلى معرفة العقول..."[2] .

يظهر لنا كلام الجاحظ اقترانا واضحا للمعرفة العقلية بالاستدلال الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالإدراك المنتفي عن غير الإنسان، ذلك أنّه السبيل الوحيد للتمييز في المقاييس حتى و إن كانت المفاهيم حسية، فمن شأن العقل أن يروضها و يوجهها التوجيه الصحيح، و هو نصٌّ يشفع به الجاحظ لنصه الأول، و يؤكد فيه على قيمة العقل في عملية الاستدلال لحصول القياس الصحيح الذي لا يتسرب إليه الشك، وهو المطلوب من زاوية تفكير الجاحظ، فلا وجود لقياسات ممكنة، و لكن ضرورية صحيحة، لأنّ المقدمات تقود إلى ما استدل عليه للمفهوم الصائب، " ثمّ أنّ الدليل على أنّه يستدل بالعقل و المعرفة و الفكرة و العناية أنّه إنّما يجيء من الغاية على تدريج وتدريب وتنزيل، و الدليل على علم أربابه بأنّ تلك المقدمات قد نجعن فيه، و عملن في طباعه... "[3]، وهو تأكيد من الجاحظ على رأيه في الاستدلال

(1) المرجع السابق. ص: س.
(2) كتاب الحيوان. ج2. ص: 115، 116.
(3) كتاب الحيوان. ج3. ص : 215.

والذي لا يرى فيه إلاّ قيمة العقل الذي يستطيع أن يعتني بالموضوعات التي ترقى لأنْ تُستدلّ و توصلنا إلى الدلالة الصائبة من خلال العناية بها عن طريق العقل والمعرفة.

خامسا ـ المناحي الاجتماعية و النفسية عند الجاحظ:

لقد ارتبطت النزعة الاجتماعية بالتواصل، فشكلت بالنسبة له خاصية لغوية وغير لغوية، لكنها لم تأخذ بعدها الدقيق إلا حديثا ضمن علم الاجتماع الذي هو: " Soziologie (G) sociologie (F) Sociology (E) ؛ علم وضعه ابن خلدون باسم علم العمران البشري. قبل أوجست كونت (1857– 1898) في فرنسا كان جون ستيوارت مل قد استخدم الاصطلاح في انجلترا في نفس الوقت (تقريبا) في كتابه المنطق سنة 1843، و يعينان بهذا العلم الجديد دراسة المجتمع بشكل يتطابق مع دراسة العلوم الطبيعية من الناحية المنهجية، و رفعت أول نظرية في هذا العلم قبل كونت نحو مائة سنة وضعها آدم فيركسون في انجلترا أيضا سنة 1767" [1]، وبهذا التحديد يمكننا القول: إنّ ما سيكون اجتماعيا عند الجاحظ ليس و لن يكون من مشمولات هذا العلم إنما يعتبر إشارات عنه و حسب، و الأمر سيان بالنسبة للجانب النفسي الذي لن يكون بدوره ضمن علم النفس الذي هو: " Psychologie (F.G) Psychology (E) علم تجريبي كان مناطه قديما " البحث في جوهر النفس لمعرفة تهذيبها " إخوان الصفا الرسالة الأولى، و لكنّه انفصل عن الفلسفة و اتجه للبحث في ظواهر النفس دون جوهرها للكشف عن قوانينها، و اختلفت أسماؤه بحسب موضوعات بحثه، فهو السلوكي إذا اقتصر على دراسة السلوك، و التأملي إذا قصد إلى تأمل الأفكار و فحصها إلخ، وتشعبت ميادينه فتناول الإنسان، والحيوان، والأسوياء، والشواذ، و الكبار، و الصغار، و الأزاد، و الجامعات، و صار يستفاد من نتائج بحوثه في مجالات تطبيقية كالتربية، و الصناعة، و السياسة، و الجيش، والتسويق إلخ"[2]، فمن

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. و الإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 549.
(2) المرجع نفسه. ص: 560.

خلال هذين التحيدين يظهر جليا أنّ عهد الجاحظ لم يشهد العلمين و لا تبلور النظريتين، حيث لا يمكننا القول إلاّ أنّ كتابه سيشهد بعض المناحي النفسية والاجتماعية وحسب*.

بدايةً لم يعْنَ الجاحظ بإبراز مصطلح الاجتماع أو التواضع إلاّ قليلا، و ذلك في قوله أثناء حديثه عن " كون الاجتماع ضروريا: "ثم أعلم رحمك الله أنّ حاجة بعض النّاس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم، و خلقة قائمة في جواهرهم، وثابتة لا تزايلهم، و محيطة بجماعتهم، و مشتملة على أدناهم وأقصاهم، وحاجتهم إلى من غاب عنهم ممّا يعيشهم و يحييهم، و يمسك بأرماقهم، و يصلح بالهم، ويجمع شملهم، و إلى التعاون في درك ذلك...فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشاهد، لاحتياج الأدنى إلى معرفة الأقصى..."(1)، فالجاحظ مقر بضرورة الاجتماع لأنّ الحاجة تدعو إلى ذلك لغةً، و مأكلاً، و مشربًا، و معرفةً، كما أن حاجة الناس إلى الاجتماع ليست حينية أو حاضرة فحسب؛ بل هي حاجة متوزعة عبر السيرورة والصيرورة الزمنيتين، تماما كحاجتنا لمن سبقونا و حاجتهم إلينا، إذ يواصل قائلا: " وجعل حاجتنا إلى معرفة أخبار من قبلنا كحاجة [من كان قبلنا إلى أخبار من كان قبلهم، و حاجة من يكون بعدنا إلى أخبارنا، و لذلك تقدمت في كتب الله البشرات بالرسل، و لم يسخّر لهم جميع خلقه إلاّ و هم يحتاجون إلى الارتفاق بجميع خلقه..."(2). و بهذا يكون الاجتماع ضروريا بين البشر، فهو ما يعكس حكما من أحكام الله على عباده: فـ" لم يخلق الله تعالى أحدًا يستطيع بلوغ حاجته بنفسه دون الاستعانة ببعض من سخّر له"(3).

---

* هنا لابد من الإشارة إلى أننا لا نقصد كل الإشارات النفسية و الاجتماعية بل الموضوع في حد ذاته، أي موضوع الاجتماع و النفس بالمصطلح و الشرح و ليس تحليل النفسيات والحالات الاجتماعية، لأنّ هذا من شأنه أن يجعلنا نَحيد عن موضوع بحثنا الذي سنصل من خلاله إلى ما جمع بين بورس والجاحظ في هذه المناحي من خلال خطوطها العريضة.

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص:42، 43.

(2) المصدر نفسه. ج ن . ص: 43.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.

أما من الناحية البيانية فيرى الجاحظ أنّ البيان سبب من أسباب الاجتماع ومن مستلزماته، لأنه من يحقق التواصل بين المتلاغين،" فالبيان ضروري للاجتماع، و هو البيان الذي جعله الله تعالى سببا فيما بينهم، ومعبرًا عن حقائق حاجاتهم، و مرفأ لمواضع سد الخلة و رفع الشبهة، و مداواة الحيرة، و لأنّ أكثر النّاس عن النّاس أفهم منهم عن الأشباح الماثلة، و الأجسام الجامدة، و الأجرام الساكنة التي لا يتعرفُ ما فيها من دقائق الحكمة، و كنوز الآداب و ينابيع العلم، إلاّ بالعقل الثاقب اللّطيف، و بالنظر التام النافذ، و بالآداة الكاملة..."(1). فالذي يلفت انتباهنا في هذا المقطع هو أنّ الجاحظ خَصّ الإنسان بالتواصل اللّغوي لأنّه الأفهم بين جميع المخلوقات، وما البيان إلاّ من صفاته مقارنة بينه وبين باقي المخلوقات والكائنات الحية و الجامدة، فحتى و إن كان العالم عن العالم أفهم، ؛ فالاتصال البياني بين بني الإنسان أوضح و أبرز، لأنه لن يكون في مستوى تواصل الجاهلين والحيوان، و كما يضيف الجاحظ: "...قال الله عزّ وجلّ لنبيه عليه الصلاة والسلام: " ولو جعلناه ملكًا لجعلناه رجلاً، لأن الإنسان عن الإنسان أفهم، وطباعه بطباعه آنس، وعلى قدر ذلك يكون موقع ما يسمعُ منه "(2). إذ يظهر لنا جليا أنّ الاجتماع العام منه اجتماع خاص هو اجتماع لغوي بياني إنساني، و حتى وإن اجتمع لجميع المخلوقات حظّها من الاجتماع بين أترابها؛ يبقى بيان الإنسان أوضح في لغته لأنّه قائم على العقل وإدراك المفاهيم، إذ يقول الجاحظ أيضا: " و كانت الحاجة إلى بيان اللّسان حاجة دائمة و آكدة، وراهنة ثابتة، وكانت الحاجة إلى بيان القلم أمرًا يكون في الغيبة وعند النائبة إلاّ ما خصّت به الدواوين"(3). فالاجتماع لغةٌ، ولغة الاجتماع وبيانه متعددة، وما اقتران الأول بالثاني إلاّ لحاجة الإنسان لهما. يقول ابن خلدون: " الاجتماع الإنساني ضروري و يعبّر الحكماء عن هذا بقولهم: " الإنسان مدني بالطبع، أي لابد له من الاجتماع ..." (4)، وبهذا نجد الجاحظ مركزًا على القيمة

(1) المصدر نفسه. ج ن. ص: 44، 45 .

(2) المصدر السابق. ج س. ص: 45 .

(3) المصدر نفسه. ج ن . ص: 48.

(4) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. مقدمة ابن خلدون. تق و تحق: إيهاب محمد إبراهيم. مكتبة القرآن المملكة العربية السعودية. 2007 . ص: 50

الاجتماعية اللّغوية لسانًا و حضارةً، لأنّها ضرورة و حاجةٌ بالتعبير ذاته تقريبا الذي وضعه ابن خلدون، و الضرورة هنا تُلغي ما دونَها.

أما إذا أردنا دخول مجال النفس فلن ندخله بوصفه العلم القائم بذاته، بل بما أراده الجاحظ له من مفهوم خصّ به النّفس و حدودها، فللنفس حظّها من حاجات الإنسان: " و جعل الحاجة حاجتين: إحداهما قوام وقوت، والأخرى لذة وامتناع وازدياد في الآلة، وفي كل ما أجدل النفوس وجمع لهم العتاد"(1)، حيث لا تحقق هذه النفس لصاحبها القدرة على الوصول للمبتغى لوحدها، ـ أي بها وحسب ـ فـ" لم يخلق الله تعالى أحدا يستطيع بلوغ حاجته بنفسه"(2)، لأن النفس بهذا التعبير تعني الرقم واحد الذي يجعل الإنسان ينتقل برأيه و فرديته، كما أنها تحوي دواعي من شأنها أن تجعل الجاحظ يتحفّظ من قيمتها العالية.

يضيف الجاحظ إلى جانب دقائق الحكمة و كنوز الآداب و ينابيع العلم التي لا يتعرف عليها إلا بالعقل الثاقب و بالنظر التام ما يلي:" و الصبر على مكروه الفكر، والاحتراس من وجوه الخدع، و التحفظ من دواعي الهوى ..."(3)، فهو يعزز بهذا القول قيمة الاجتماعية في إطار حديثه عن ضرورة البيان في الاجتماع من خلال إعطاء النفس مكانة أقل بهواها أمام العقل و قيمته، لكن لابد أن نتحسب في أنواع الأنفس؛ لأن الجاحظ في هذا المقام لا يعني سوى النفس الإنسانية العاقلة أمام نفس الحيوان اللاعاقل، الأمر الذي يجعلنا نلغي الروح و كل النفوس الأخرى في هذا المقام بالذات*، فما هى النفس الإنسانية إذًا؟

النفس الإنسانية: Humanistiche soule (G) , Anima humana (L) , Ame humaine (F), Human soul (E) هي التي" تُسمى النفس الناطقة و الروح أيضا، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلية والجزئية

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 43.

(2) المصدر السابق. ج س. ص: س.

(3) المصدر نفسه. ج1. ص: 45.

* كالنفوس الفلكية، النباتية، الحيوانية، السماوية، نفس العالم نفس الكل، النفس الحاسة ...

المجردة، و يفعل الأفعال الفكرية و الجسدية، و الكمال الأول هو ما يتم به النوع في ذاته، بأن يكون سببا قريبا لتحققه، والمراد بالآلي أن الجسم ذو قوى مختلفة، وللنفس الإنسانية قواها المختصة بها، و هي العقلية، فباعتبار إدراكها للكليات تسمى قوة نظرية و عقلا نظريا، و باعتبار استنباطها لها تسمى قوة عملية وعقلا عمليا، والنفوس الإنسانية مجردة ..."(1).

مهما كان مفهوم النفس الذي أراده الجاحظ ـ بتحفظ ـ فإنّه يبقى مفهوما مصاحبا لمفهوم المادة (الجسم)، على اعتبار ما فيه من هوى وعواطف، علما أن العقل كذلك جزء من النفس، لكن الذي يباهى به هو النفس، أما العقل على حد تعبيره فلا يغالب: " وقد قدّم من له يباهى ومن أجله يغالب"(2)، في حين كما تكون النفس قاصرة قد تكون وافرة على حد ما وصفها به في قوله: " فإن لابتداء الكتاب فتنة وعجب، فإذا سكنت الطبيعة وهدأت الحركة وتراجعت الأخلاط وعادت النفس وافرة أعاد النظر فيه"(3). نلاحظ إذن أن الجاحظ مكّن النفس من تجاوز النّقص الذي يمكن أن يعتريها، فشروط الأماني: " غير شروط جواز الأفعال و إمكان الأمور، وليس شيء ألذّ و لا أسر من عز الأمر و النهي، و من الظفر بالأعداد، و من عقد المنن في أعناق الرجال، و السرور بالرياسة، و بثمرة السيادة، لأن هذه الأمور هي نصيب الروح، و حظ الذّهن، و قسم النفس"(4). نفهم من هذا التحديد أن الجاحظ لا يعني بالنفس الروح و لا الذهن، فكلٌ له خصوصيته، أما و قد قدم هذه الفروقات بينها فإنّه لم يحدد الشكل الدقيق للفرق الجوهري بين هذه المفاهيم، أي أنّها ليست الشيء نفسه.

إن ما يزيد الأمر تعقيدا هو أن النفس تأخذ مكانتها كالعقل و عمله الاستقصائي تماما كما في قول الجاحظ: " و حسّن ذلك، إذ كان الكلام لم يوضع

---

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية . ص: 891.

(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 85.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 88.

(4) المصدر نفسه. ج2. ص: 98.

على جميع ما تعرفه النفوس من جهة استقصاء اللّفظ"[1]، فالنفوس هنا مفهوم عام لا يمكننا أن نحدّده بالعقل فقط أو بالإدراك أو بالمنطق أو غيرها من المفاهيم الذهنية، و رغم هذا لا نجده يدقّق أو يقدم شرحا يعين في تحديد الأمر بشكل جلي أو يوضّحه، فحينما يتناول النفس عند غيره يتناولها بشكل عام و ليس بخصوصية في المفهوم، لأنّ ما قرأه الجاحظ حولها ليس بالشيء الكثير، تماما كما في قوله:" و هذا القول دعوى في النّفس، و النفس تضيق جدّا، و ما قرأتُ للقدماء في النفس الأجلاد، الكثيرة، و إنّما يستدل ببقاء تلك الكتب على وجه الدّهر إلى يومنا هذا، ونسخ الرّجل لها أمة بعد أمة وعمرا بعد عمر على جهل أكثر الناس بالكلام "[2]. نفهم من هذا أن الجاحظ على علم بالاهتمامات المحدودة التي لم تجعل من النفس موضوعا هاما للكتابة، فـ" ليس تحس النّفس إلاّ بالجنس"[3] ـ كما قال معلقا في (علة قتل السم) ـ.

انتبه الجاحظ أيضا إلى جهل المتكلمين بالنفس و معالمها لأنّه لا مجال للإحاطة بما فيها فالله من يأبى ذلك، إذ يقول:" والمتكلمون يريدون أن يعلموا كل شيء، و يأبى الله ذلك، فهذا باب من أعاجيب الظليم"[4]، لكنّه يعود و يتوقف بعد هذا الإجمال إلى إيراد قول أحد المتكلمين في النّفس: " و كان رئيس [من] المتكلمين و أحد الجلّة المتقدمين يقول في النفس قولا بليغًا عجيبا لولا شنعته لأظهرتُ اسمه... "[5]، و هو قول شنيع يورده الجاحظ في ثمانِ صفحاتٍ متتالية[6]، ففي هذا الإطار تأخذ النفس أبعادها الشهوانية من حياة الإنسان، و هو أمرٌ طبيعي، لكن ليس في عموم ما يمكن أن تحمله النفس من مفاهيم، لذا وجد الجاحظ نفسه مُجبرا على عدم ذكر اسم صاحب القول، فالأماني و الشهوة جزءان هامان من

(1) المصدر نفسه. ج4 . ص: 272.
(2) المصدر السابق.ج س . ص: 319.
(3) المصدر نفسه.ج ن. ص: ن.
(4) الظليم ذكر النعام الذي احمرت ساقاه. المصدر نفسه. ج4. ص: 319 ، 320.
(5) المصدر نفسه. ج4. ص: 111.
(6) أنظر: المصدر نفسه. ج ن، من ص: 111 إلى 118.

مكونات النفس، و هو أمر استشهد فيه الجاحظ بقول معمّر بن عبّاد:" الأماني للنفس مثل النزهات للسان "(1)؛ (أي الأباطيل)، فلا النفس يمكننها تجاوز مكوّن أو صفة من مكوناتها أو صفاتها، و لا اللّسان قادر على أن يقول إلاّ الصدق، فرغم ما ذهب إليه الجاحظ في شرح معالم النفس إلاّ أنّه لم يحدد الكثير من جوانبها و لا من صفاتها، و لم يخصّصها بصفات تميزها عن الرّوح مثلا، و هو أمر جعل اهتمامه بها اهتماما جانبيا مقارنة بقيمة الاجتماع و أهمية البيان فيه.

نستنتج من موقفي الجاحظ فيما يخص مفهومي الاجتماع و النفس أن هناك لقاءا كبيرا بينه و بين بورس، وذلك من خلال تأكيدهما على الاجتماعية في العرض وعدم الاعتناء الكبير بالمجالات النفسية إلى حدّ يوغل المفكر فيه، بل يأخذ ما يعنيه منها في تكوين عنصر من عناصر الإدراك، فهو حاضر لكن بوعي، و مثلما حدّد بورس ذلك فالإحساس بالأحمر إيجابي، و هو نوع من الوعي بالدلالة لأنّ الدليل اجتماعي، والذي يربط الدلالة الاجتماعية بالإحساس هو الوعي بالشيء: " فالإحساس هو الوعي الذي لا يشتمل على تحليل ولا على أية مقارنة، ولا على أية سيرورة كانت، ولا تصله من قريب أو من بعيد مع أي عمل يسمح بتمييز هذا الصعيد للوعي من الصعيد الآخر، كما أنّه يحتوي على كيفيته الايجابية الخاصة، فهو في ذاته، و لا يكمن في أي شيء آخر، و في كل ما يوجد، كيفما كانت الطريقة التي أنتج بواسطتها"(2)، وهنا يلتقي فكر الجاحظ مع فكر بورس من خلال تطويع ما هو نفسي لما هو عقلي في التعاملات الخاصة بين بني الإنسان، أما الحيوان عند الجاحظ فله نسبة كبيرة من الفهم ـ مثلما رأينا ـ حيث تكمن خصوصية التصور بين المفكّرين، فحتى لو أحسّ الحيوان و الإنسان أي: تقاسما صفة الإحساس يبقى الوعي خاصا بالإنسان لا الحيوان، إذ و من: " منظور ش.س بيرس فإنّ البساطة التي تمنح لنا بها الإحساسات ليست بساطة معطاة، و لكنّها بساطة مبنية، لا تصدر عن بساطة الانطباعات المحسوسة الأصلية، و لكنّها إنتاج بناءاتها الذهنية (3)، و إذا

(1) المصدر نفسه. ج ن. ص:191.

(2) سيميائيات التأويل الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 91.

(3) المرجع نفسه. ص: ن.

تساءلنا لماذا هذا التصور؟ يمكننا الإجابة بما يلي: لأنّ الإحساس عند بورس هو نوع من الاستدلال التوسطي الذي يخضع للوعي.

من نموذج إلى آخر كما يقول دسمت :" Nicole Everaret – Desmedt" الأولية هي نموذج الصفة و الثانية هي للفعل، و الثالثة هي للتفكير اللّغوي "(1)، والصفة من خلال الإحساس به لا ترقى إلى قيمته الثالثية إلاّ بالوعي الذهني بها، وهو ما جعل الاختلاف واقعا بين كلٍ من النبات و الحيوان و الإنسان، لأنها مسألة لا ترتبط إلاّ بالوعي الإنساني، ناهيك عن كون الحيوان و النبات لا يفكران، وهو الفرق بين بورس و الجاحظ، فإذا كان الحيوان قد يفهم عند الجاحظ فالنماذج البورسية محددة بالتفكير الذي يرتقي للثالثية، و هي درجة لا يستطيع بلوغها كلٌ من الحيوان و النبات*.

سادسا ـ الظاهرة :

الظاهرة كمفهوم عام يأخذ أبعادا متعددة لا يمكن حصرها، خاصة إذا كانت المصطلحية الحديثة قد وجّهتْها توجيها معينا، فمجال تناولها عند الجاحظ و إن قسناه بالمفهوم العلمي يبقى مجالاً تكتنفه معطيات كثيرة لابدّ من إحاطتها بفكره الخاص و نظرته لهذه الظاهرة في شكليها العام و الخاص، فلكل الأمور ظاهر وباطن كنظام التوريث مثلاً " و كانوا يقولون خير ميراث ما أكسبك الأركان الأربعة، و أحاط بأصول المنفعة، و جعل لك حلاوة المحبة، و بقّى لك الأحدوثة الحسنة، و أعطاك عاجل الخير و آجله، و ظاهره و باطنه"(2)، لكنّ هذه الألفاظ لا تستطيع تقديم مفهوم الظاهرة بشكل جلي، فحتى لو أردفهما الجاحظ بالبرهان والحكم؛ تبقيان إشارتين لما يمكن أن يكون جانبا من مفهوم الظاهرة فقط في

(1) Nicole Everaret- Desmedt. Le processus interpératif introduction à la sémiotique de CH.S.Peirce. Ed : Pierre Mandaga . 1990 . p : 36.

* سنفصل في هذه المسألة عندما نتناول الفرق بين التواصلين الحيواني و الإنساني بين بورس و الجاحظ.

(2) كتاب الحيوان: ج1.ص:، 99 و انظر كذلك : ج5. ص: 82 (الظاهر و الباطن).

قولـــه:" عن الديك والكلاب:" فغشى ظاهرهما بالبرهان، و عمّ باطنهما بالحكم"[1].

يشير الجاحظ من جانب آخر إلى أنّه يوجد ظاهر من اللّفظ يغشى المعنى، وهو إرداف كذلك لا يحقق مفهومًا للظاهرة ككل، إذ يقول :" ...و لو كان المعنى وقع على ظاهر اللّفظ دون المستعمل في الكلام من عادات الناس..."[2]، وهي العبارة ذاتها التي يكررها في الصفحة الموالية بقوله :" و لو كـــان هذا المعنى يقع على ظاهر اللّفظ دون المستعمـــل بين النـــاس" [3]، إذ تُلْحق العبارة الثانية للعبارة الأولى مفهوم الظاهر من الاستعمال اللّغوي الذي يمس المعنى في التأويل، لأنه مفهوم يُلْحقُ بمكونات الظاهرة، وإن كان يجب علينا أن نفرق بين مفهوم الظاهر ومفهوم الظاهرة[4]، فالظاهر البائن في قول الجاحـــظ: " و كان ظاهر ما يكلّمونه به ويرونه إيـــاه جميلا مذكورا"[5]، ومؤنثه الظاهرة الجلية في قوله:" والبرهان النير ، و الحجة الظاهرة"[6].

أما الموجودات فهي التي يحكى عنها في شكلها الجلي و المتجلي للناس؛"... و ليس كالأعـــرابي الذي إنّما يحكي الموجـــود الظاهـــر له"[7]، أما ظاهر الأرض فهو ما يوجد فوقها:" إذا سكن وهج الرمل وظاهر الأرض"[8] ، كما أن الظاهر من النّاس من كان في الخارج بائنًا يراه الآخرون، " فمن كان منكم ظاهرا

(1) المصدر نفسه. ج2. ص: 109.
(2) المصدر نفسه. ج3. ص: 412 .
(3) المصدر السابق. ج س. ص: 413 .
(4) أنظر المصدر نفسه: ج6 . ص: 499 (من لفظ القرآن).
(5) المصدر نفسه. ج3. ص : 172 . وأنظـــر كذلك ج6. ص: 265 (الظاهر عكـــس الخـــفى) و(ج6 . ص: 315 . الظـــاهر البائـــن) و (ج6.ص: 450 . الظاهرة) + (ج7.ص: 16) + (ج7. ص: 130) . (ج1. ص: 10) .
(6) المصدر نفسه. ج4. ص : 158.
(7) المصدر نفسه. ج ن، ص: 183. و انظر كذلك : ج6. ص: 268 (العيان الظاهر) و (ج6.ص: 273). (المرئي الظاهر). ج (ج7. ص: 87). (ج7.ص: 23). (ج7. ص: 125).
(8) المصدر نفسه. ج4. ص: 213

فليدخل منزله ..."[1]، في حين عكس الغامض هو الظاهر من الظهور أي التجلي:" وكما تختلف برهاناتها في الغموض و الظهور"[2].

لقد تبنى الجاحظ بهذه الأمثلة موقفا يجعل للظاهر عكسًا هو الباطن تارة ثم غامضًا أو مختفيا تارة أخرى، إذ يقدّم بهذا الشكل عدة مساحات للمعنى تخص هذه الكلمة، و لعلّ ما يُقرّبنا أكثر من الظاهرة من خلال الظاهر هو سمات الظاهر نفسه في هذه المعادلة التي يقدمها في قوله: " ... و جعل ظاهر ما فيها من الآيات واعيًا إلى التفكير فيها، و جعل ما استخزنها من أصناف الأعاجيب يعرفُ بالتكشيف عنها، فمنها ظاهر يدعوك إلى نفسه، و يشير إلى ما فيه، و منها ما هو باطن يزيدك بالأمور ثقة إذا أفضيت إلى حقيقته..."[3]، وبهذا يكون الظاهر ما لم يخرج إلى مجاز أو انزاح إلى باطن: " و قال الآخـ ـ ـ ـرون: لا ندع ظاهرة اللّفظ والعادة الدالة في ظاهرة الكلام إلى المجازات" [4]،حيث نَلْقي أنفسنا أمام مقاربة لبعض سمات الظاهرة و ليست الظاهرة أو ما دونها؛ أي أنّ الجاحظ قد قرّبنا من أحد صفات الظاهرة ألا وهو الظهور من الظاهر، ذلك أنّ كل هذه المحطات لا تعطينا ملامسة فعلية لمفهوم محدد الجوانب في هذا المجال، لأنّنا لو تتبعنا تدرج هذه المصطلحات نجدها تتدرج بهذا الشكل:

1- ظاهر ....(Sheinbar $^{(G),}$ Apparens $^{(L)}$, Apparent $^{E.F}$) في اللّغة هو الواضح و يطلق على معانٍ منها؛ ما يبدو من الشيء في مقابل ما هو عليه في ذاته .." [5]، و هو أولى المعاني التي لا تتعارض و ما رأيناه عند الجاحظ.

(1) المصدر نفسه. ج ن. ص: 373
(2) المصدر نفسه. ج6. ص: 10.
(3) المصدر السابق. ج7. ص: 10.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص:50.
(5) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 503.

2- ظاهر Exotenus (G) , Exotenus (L), Exotévique (F), Exoterie (E)
ضد الباطن "[(1)]، وهذا المعنى كذلك لا يتعارض و نظرة الجاحظ لهذا المفهوم.

فإلى هنا بقي الجاحظ محافظا على المفهومين دون أن يتجاوزهما إلى ظاهرية أو ظاهراتيه أو أنواع الظاهرة الفلسفية، إذ أنّ اتساع دائرة المفاهيم يجعلنا أمام الظاهرة العلمية التي يحدّدها المعجم الفلسفي بهذا الشكل: " ظاهرة Phanomen (G), Phaenomenon (L), Phénomène (F), Phenomenon (E) هي الأمر ينجم بين النّاس، تقول بدت ظاهرة الاهتمام بالصناعة، والظاهرة العلمية هي ما يشد إليه انتباه العلماء من الحقائق التجريبية، وهي موضوع كل تجربة ممكنة، والظاهرة النفسية هي ما يدركه الشعور كالظواهر الانفعالية..." [(2)]. الملفت للانتباه من خلال كلّ الشروحات التي قدّمها الجاحظ أنّها شروحات موائمة لما قبل تشكل المفاهيم الحديثة، فمفهوم الظاهر في الفلسفة الحديثة قد أخذ ترسيخًا لمفهوم" واحدية الظاهرة، ولم تعد الثنائيات التي تقابل الظاهر أو الخارج والباطن في الشيء، فلم يبق ثمّ خارج للموجود، وما يتكشف من المظاهر للموجودات لم يعد يميز فيه بين الباطن والخارج، فهي جميعا سواء وتشير إلى مظاهر أخرى ليس لأحدها امتياز عن غيره، ويحيل الظاهر إلى السلسلة الكلية للظواهر و وجود الموجود هو ما يظهر عليه" [(3)]، وبالتالي فالجاحظ لم يحدد سوى المعاني اللغوية لهذا المفهوم و التي أردفها معنى فلسفيا هو ما يجعل كلّ ظاهر يقابل الباطن عكس ما تذهب إليه الآراء الحديثة، فلم يتناولها كمذهب فلسفي مثل بورس إنّما تناولها بوصفها مفهوما عاما لا مجال للمقارنة فيه بينهما.

<u>سابعا ـ الموضوع و دلالته في الكتاب:</u>

الموضوع من منظور مفهومي:" Subject(E) , sujet (F) , subjectum (L), subjekt (G) هو: الذي يسميه النحويون المبتدأ، و هو الذي يقتضي خبرًا، وهو

(1) المرجع نفسه. ص: ن.
(2) المرجع السابق. ص س.
(3) المرجع نفسه. ص: 503. 504.

الموصوف وحدّ الموضوع هو ذات مشخصة يحكم عليه بأن شيئًا آخر موجود له أو ليس بموجود له"[1]. و موضوع Object (E), object (F), Objectum (l), Objekt (G) ؛ الذي عيّن للدلالة على المعنى و الشيء المشار إليه إشارة حسية، و قيل هو الأمر الموجود في الذّهن، و موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية؛ كبدن الإنسان لعلم الطب، و كالكلمات لعلم النّحو، و الموضوع يقابله الذات، و الموضوع الطبيعي هو مجموع العلاقات الخارجية للشيء، و الموضوع الظاهري هو علاقاته الداخلية أو الباطنية" [2].

نفهم من خلال هذين التحديدين أنّ الموضوع متعدد المستويات لكنّه كُنْه الشيء و دلالةٌ على جوانبه، إذ يقول الجاحظ: " فموضوع الجسم و نصبته دليل على ما فيه و داعية إليه و منبهة عليه، فالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه..." [3]، و هو تحديد لا يتنافى مع المفهوم العام للموضوع في الدلالة على معنى الذات أو معالمها، و إشارة الجاحظ إلى الدليل هي حجة في حدّ ذاتها على كون الموضوع دليلاً، أي أنّه يشير إلى ما في الشيء من علامات معينة تجعله واضحًا و بارزًا في هذا الجسم، فحتى الجماد الأبكم الأخرس هو من هذا القبيل، لأنّ الموضوع ليس معنويًا و حسب، لأنّ الجماد يدل على ما فيه و هو داعية و منبهة إلى معالمه، و رغم أنّ الجاحظ لم يشر إلى المتخيل من الموضوعات من عدمه إلا أنّ إردافه لمفهوم الدليل على الشيء و الجماد الأبكم والأخرس؛ جعل تحديده العام للموضوع قريبًا من توسيع الدائرة لمفهوم الموضوع لديه، إذ يواصل قائلا: " فالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه، قد شارك في البيان الإنسان الحيّ الناطق"[4]، لأنّ الموضوع لا يخص الناطق النامي و حسب، بل كلّ ما يمكن أن يكون له موضوعًا يدل عليه، والشيء هنا عام و ليس خـاصًا على الإطلاق، وما يمـكن قوله في هذا المستـوى بالذات هـو أنّ" الموضوع هو ما ينتج عن عمليات

(1) المرجع نفسه. ص: 856.
(2) المرجع نفسه. ص: ن.
(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 35.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.

التجزئة المستمرة للمضمون"[1]، أي: الدليل على ما فيه و الداعي إليه و المنبهة عليه، شأنه في هذا شأن المحمول على الشيء بتعبير فلسفي[2]، فما معنى هذا؟

رغم كون الجاحظ لم يتلفّظ بالموضوع إلاّ أنّه يفهم من سياق الكلام من خلال ما حُمِل عليه، لأنّ محمولاً: " praedicatum Attributum (L), prédicat ; attribut (F), predicate ; attribute (E) عند المنطقيين هو الذي يسميه النحويون خبر المبتدأ، وهو الصفة، و مثال ذلك من قولنا " زيد كاتب" فـ زيد هو الموضوع ، و كاتب هو المحمول بمعنى الخبر... و المحمول صفة تُطلق إيجابا أو سلبا على موضوع مشخص بالذات، و هو الحد الذي يضاف إلى الموضوع في القضية أو يسند إليه، وهو المحكوم به أنّه موجود أو ليس بموجب لشيء آخر، و يسمي أرسطو المقولات محمولات لأنّها تحمل على الجوهر وهو لا يحمل على شيء "[3]، نلاحظ إذن أنّ الجاحظ قد قدم الموضوع بصفته المنطقية الفلسفية لإلحاقه بالموضوع الذي يمكن أن يشتق منه، إذ حمل هذا الوجه على موضوعه ليبيّن ارتباطه بأمر معيّن، لكنّهما التحديد الأول و الثاني لا يشيران إلى خصوصية الموضوع أو أنواعه، ولا يربط الموضوع فيهما بفكر معين إلا على وجه الدلالة، لأن الجاحظ لم يقدم في مفهوم الموضوع أرضية يمكننا أن نستند عليها في إبراز نقاط تلاقيها و الفكر البورسي، هذا الفكر الذي قام على أرضية فلسفية خاصة أعطت للموضوع مكانة إحالية (مرجعية) بارزة جعلت الموضوع بالنسبة إليه: " أي شيء ما يمكن الدلالة عليه أو تسميته"[4]، و رغم قرب هذا المفهوم من المفهوم الذي قدّمه الجاحظ إلا أنّه مفهوم يتجاوز الإحالة البورسية، فالاسم الموصول بالنسبة لبورس يجعل الموضوع يفوق

(1) أمبرتو إيكو. السيميائية وفلسفة اللّغة. تر: أحمد الصمعي. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. بيروت تشرين الثـ ـاني (نوفمبر) 2005. ص: 112.

(2) يقول الجاحظ:" و الوجه الآخر مشتق من هذا و محمول عليه...". كتاب الحيوان. ج4. ص: 186.

(3) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 755.

(4) عادل فاخوري. تيارات في السيمياء دار الطبيعة بيروت لبنان ط1. تشرين الثاني (نوفمبر) 1990. ص: 57.

الأبكم الأخرس و نصبة الجسم و حسب، بل كذلك أي شيء كان سواء أكان هذا الشيء الممثل واقعيا، أم متخيلا، أم قابلاً للتخيل، أم لا يمكن تخيله على الإطلاق، ويلخّص بورس – كما رأينا هذه الملاحظة بقوله: " إنّ موضوع العلامة هو المعرفة التي تفترضها العلامة لكي تأتي بمعلومات إضافية تخص هذا الموضوع" [(1)]. فالموضوع بالنسبة للجاحظ و بورس على السواء هو كلّ ما يمكن أن يشكل مساحة من التفكير بما يحيط بنا من ظواهر مختلفة، و كلاهما لم يلجأ إلى جعل الظاهرة عكس هذا.

إنّ ما ذهبنا إليه لا يخصّ الموضوعات التي تناولها الجاحظ في كتابه على اختلاف مذاهبها، ذلك أنّه تناول العديد من الموضوعات على مختلف خصوصياتها (خيالة كانت أو واقعية)، إنّما نقصد بالموضوع في هذا الجزء بالذات الموضوع كمفهوم عام و ما يمكن أن يقدّمه الجاحظ في هذا الجانب من شروحات، ذلك أنّ عدم تفصيله في المفهوم لا يعني عدم أخذه بأنواع الموضوعات و دلالاتها، فهو الذي تناول الواقعي والأسطوري في أكثر من موضع في كتابه.

ثامنا ـ المفهوم و ملامح الدلالة العقلية:

يشكّل مصطلح المفهوم؛ جزءا هاما من مُشَكّلات البنية الدلالية فـ " intention (L), Intention (E.F.G) هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها اللّفظ أو لا، كما أنّ المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وُضِعَ بإزائها اللفظ"[(2)]، و في الحالتين يشكل المفهوم قيمة هامة في إيصال المعاني التي تُتَداول بين الناس، و على تنوع مفاهيمه و أنواعه يرى الجاحظ أنه قد يصلُ إلى هدفه و قد لا يصلُ باللّفظ أو دونه؛ خذ لذلك قيمة الإشارة: " فأمّا الإشارة فأقرب المفهوم منها: رفع الحواجب، وكسرُ الأجفان، و ليّ الشفاه...و يصيرُ بعدُ كل شيء فعل عن انتهاء مدى

(1) سعيد بنكراد. السميائيات والتأويل مدخل لسميائيات ش.س. بورس. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب . ط1. 2005 . ص: 81.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 826.

الصوت، و منتهى الطرف إلى الحاجة، و إلى التفاهم بالخطوط و الكتب "[1]، فرغم عدم تحديد الجاحظ لدلالة المفهوم إلاّ أنّه قد أبان من تأديته لمعنى معيّن سواء باللّفظ أم بعدمه، إذ: " لولا الإشارة لما فهموا عنك خاص الخاص، إذا كان أخص الخاص قد يدخل في باب العام، إلا أنّه أدنى طبقاته، وليس يكتفي خاص [الخاص] باللّفظ عمّا أدّاه"[2]. لأن الأساليب المؤدية لحصول المفاهيم متعددة و ما الإشارة في هذا المثال إلا واحدة منها، كما سنرى.

المعنى باللّفظ إذًا ليس كالمعنى من دونه، و وصول المفهوم للآخرين ليس باللّفظ كعدمه، فليست في" الكتب علة تمنع من درك البغية و إصابة الحجة، لأنّ المتوحّد بدرسها و فهم معانيها لا يباهي نفسه، و لا يغالب عقله، و قد عدم من له يباهى و من أجله يغالب "[3]، ذلك أنّ فهم المعاني هو وصول المفهوم لصاحبه، ورغم كون الجاحظ لم يحدد خصوصية هذا المفهوم بالفهم؛ إلاّ أنّه فُهم عن طريق اللّفظ أي المكتوب (الكتاب)، و هو نوع من أنواع المفاهيم التي يقابلها ما دون المكتوب أي الإيمائي أو الشفهي، كما أنّ الذي يدخل في هذا الباب كذلك من فهم المكتوب ما أشار إليه الجاحظ في أكثر من موضع عن الإدراك في قوله: " و لولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها وخلّدت من عجيب حكمتها و دوّنت من أنواع سيرها حتى شاهدنا بها ما غاب عنّا، و فتحنا بها كلّ مستغلق كان علينـــا، فجمـعنا إلى قليلنا كثيرهـم، و أدركنـا ما لم نكـن ندركـــه إلاّ بهم "[4]. فرغم أنّ الإدراك ليس الفهم في عمومه إلاّ أنّ الجاحظ أراد أن يقارب الفهم عن طريقه، فإدراكنا لمعاني كتب القدامى وما فيها، هو فهمنا لما جاءنا منهم، و هو وصول لصورة ذهنية عبر لغة مكتوبة، أي اللفظ و ليس الإشارة أو ما دونها.

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 48.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 50.
(3) المصدر السابق. ج س. ص: 80.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص:85.

إنّ حدوث الفهم والإفهام بين الناس باللّفظ أو بعدمه لا يخص الإنسان دون غيره من المخلوقات، إذ يرى الجاحظ أن الفهم و حدوث المعرفة ـ رغم اختلافهما بين الإنسان و الحيوان ـ إلاّ أنهما تخصان الحيوان كذلك، و هي مسألة تميز لنا بدقة الدلالات من عدمها، فـ الفصيح هو الإنسان، و الأعجم كل ذي صوت لا يفهم إرادته إلا ما كان من جنسه إذ يقول: "و لعمري إنّا نفهم عن الفرس و الحمار والكلب والسنور والبعير، كثيرا من إرادته وحوائجه و قصوده كما نفهم إرادة الصبي في مهده، و نعلم و هو من جليل العلم أنّ بكاءه يدلّ على خلاف ما يدل عليه ضَحِكُه، و حمحمة الفرس عند رؤية المحلاة، على خلاف ما يدّل عليه عند رؤيته الحجز، و دعاء الهرّة الهرّ خلافُ دعائها لولدها و هذا كثير"[1]. الملاحظ من خلال هذا القول أنّ الجاحظ لا يبتعد في ربـ ـط الإدراك بالفهم أو بالمفهوم المدرك[2] الذي رأيناه عند بورس، فالإدراك مرتبط بتحصيل المفاهيم والمعاني، لكنّ تحصيلها عند الإنسان قد يجعله ـ و لو بتحفظ ـ يشبه الحيوان في فهم بعض المعاني حسب الجاحظ، لأنّ ردود الفعل الحيوانية تثير حفيظة الإنسان أنّ هناك ردة فعل من قبّله، فإذا نادينا الحيوان يأتي، و إذا شتمناه يهمّ بالهروب، و هي من بين المعاني التي أراد الجاحظ توصيلها عبر أمثلة مناغاة الطفل أو ضحكه أو بكائه، أو حمحمة الفرس و دعاء الهرّة الهرّ... فكل هذه التعابير تحقق نوعًا معينا من المفهوم الذي وصل طرقًا من الأطراف، و هو ما يدخل ضمن التواصلين اللّغوي وغير اللّغوي.

إنّ الاستدعاء الذهنّي للّغة ركن هام في هذه المسألة، خاصة و أنّها متوزّعة بين عاقل و غير عاقل(إنسان، حيوان)، فليست لهذا الاستدعاء: " فائدة بالنسبة للّغوي، بما أنّه لا يختلف جوهريا عن التواصل الاجتماعي، غير أنّ الذي له أهميته عند المفكرين هو العلاقة بين الفكر اللاّشعوري و التواصل سواء كان لغويا أو غير

(1) المصدر نفسه. ج ن. ص:32.

(2) أنظر المعنى الشامل المدرك عقليا. ص: 127 من هذا البحث.

لغوي"[1]. لأنّ إرادة الأعجم لا تفهم إلاّ من قبل من كان من جنسه، لكن رغم هذا نفهم عن القط و الحمار و الصبي، فهذا جانب هام من جوانب التواصل الاجتماعي الذي تتحقق فيه التبادلات اللّغوية و غير اللّغوية، و لكي يتواصل فيه الأفراد بأي شكل من الأشكال لابدّ أو" من اللازم وجود نقط مشتركة بينهم، ثمة اتفاق طبيعي ناتج عن أنّ الأفراد تكونوا بنفس الطريقة" [2]، و هذه الطريقة تختلف في المفاهيم بوصفها صورا ذهنية عند الإنسان عن المفاهيم التي لا ترتبط بالعقل عند الحيوان الذي لا عقل له، أين ينتج اختلاف المفهوم في طبيعته الداخلية، و السمات التي تفصله عن إدراك الحيوان في مقابل إدراكات و معارف الإنسان.

يؤكّد المحدثون هذه المسألة التواصلية عند الحيوان، و يقدمون بعدا علاماتيا حديثا لما أشار إليه الجاحظ، إذ نلفي من بينهم إيريك بويسنس الذي يقول: " يتعرف الكلب* على سيّده و يميّزه عن أجنبي، كما يتعرّف على كلب آخر و على قط، ويتعرّف كذلك على بيته أو حجرته، إذن لاشك أنّ له في ذهنه وحدات نفسية تطابق الوحدات التي تشكل موضوع معرفته، و الحالة هذه أنّ ليس له علامات، و بالتالي نستطيع أن نُقر بأنّ لنا نحن أيضا وحدات نفسية مستقلة عن العلامات نتجت عن معرفة الأشياء الفردية"[3]، و لنا بالتالي أن نقول: إن الجاحظ قد سبق عصره بهذه النظرة العلاماتية التواصلية، ليس فقط في مستوى طرحه للتواصل الإنساني، بل كذلك من خلال توصله لمسائل التواصل عند الحيوان.

نفهم من هذا أنّ المعرفة عند الحيوان – كما حدّدها إيريك لا تختلف عن تلك التي ذهب إلى إدراجها الجاحظ في تبيانه لقيمة وجود المفهوم عند الحيوان، وهي

---

(1) إيريك بويسنس السيميولوجيا والتواصل . تر. وتق: جواد بنيس مجموعة البحث في البلاغة والأسلوبية. ط1. 2005. ص: 88.

(2) المرجع نفسه . ص: 88.

* إذ يقول الجاحظ في الكلاب: " فإذا حكينا ذلك حكينا قول من عدّد محاسنها، و صنّف مناقبها ... و ما أودعت من المعرفة الصحيحة، و الفطن العجيبة، و الحسّ اللطيف، و الأدب المحمود ..." (كتاب الحيوان. ج1. ص: 222،223). وهو وصف و كأنّه الإنسان في معرفته و ليس الحيوان فحسب.

(3) المرجع السابق. ص: 90.

عند الإنسان أمثل، فلما يلطن الرومي و أنا جاهل للغته ينتفي المفهوم اللّغوي وإن بقي المفهوم الإيمائي، وذلك رغم كون الأفضلية تعود إلى الإنسان المتمكن من الاستدلال إلى حدٍ يستطيع معه التواصل مع الآخرين، إذ يقول الجاحظ في إمكانية لحاق الجماد و الحيوان بهذا العنصر:" فشارك كلّ حيوان سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال، و اجتمع للإنسان أن كان دليلا مستدلاً "[1]، فمن الممكن في عالمنا أن يستوي العاقل و غير العاقل في الدلالة كما يواصل الجاحظ قائلا: " و وجدنا كون العالم بما فيه حكمةً، و وجدنا الحكمة على ضربين شيء جعل حكمة و هو لا يعقل الحكمة ولا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، فاستوى بذلك الشيء العاقل وغير العاقل في الدلالة على أنّه حكمة، واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل و الآخر دليل يستدل "[2]، أي إمكانية أن يعقل الإنسان ما في ذهنه من الصور، و كذا فهمها و وضوحها في عقله، أمّا الحيوان فلا يمكنه هذا و إن تحقق له فهم بعض ما يمكن أن يتضح لنا بأنّه قد فهمه أو فهمناه عنه أو منه، لأنّ الفاصل بينهما هو البيان.

يقول الجاحظ: " ثم جعلَ للمستدل سبب يدلُ به على وجوه استدلاله ووجوده ما نتج له الاستدلال، و سموا ذلك بيانا "[3]. فالبيان إبانةٌ ووضوح لصور المعرفة في الذهن، و عدم فهمنا لبعض الدلالات يشكل ضعفا في الاستدلال، شأنه شأن الإنسان إن سمع لغةً لا يفهمها فهذا ما يجعله في مصاف من لا يبين و لا يمكنه الاستدلال: " فإذا قالوا: فصيح و أعجم فهذا هو التأويل في قولهم أعجم، وإذا قالوا العرب والعجم و لم يلفظوا بفصيح وأعجم فليس هذا المعنى يريدون إنّما يعنون أنّه لا يتكلم بالعربية، و أنّ العرب لا تفهم عنه، و قال كثير:

" فبورك ما أعطى ابن ليلي بنية وصامت ما أعطى ابن ليلى ناطقه ويقال جاء بما صأى وصمت: " فالصامتُ مثل الذهب والفضة، وقوله صأى يعني

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص:33.

(2) المصدر السابق. ج س. ص: س.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.

الحيوان كله، و معناه نطق و سكت ، فالصامت في كل شيء سوى الحيوان" [1]، إذ يريد الجاحظ بهذا أن يؤكد على أن الإنسان كذلك يمكنه أن يكون أعجم لا يفهم لغة غيره، و هنا يكون المفهوم قاصرا لا تتضح صورته في الذهن، تماما كالحيوان غير المبين.

يلتقي الجاحظ في هذه المسألة مع بورس فيما ذهب إليه من أن المفهوم متخيل و غير متخيل[2]، فرغم أن الجاحظ لم يدقق في الموضوع بوصفه مفهوما إلاّ أنّه عبر هذه التحديدات في المفهوم بين الحيوان والإنسان قد حدد ما يمكن أن لا يحقق التواصل بين الإنسان والإنسان ذاته، و هو أمر يقترن ضده بالاجتماعية ذاتها والتواضع و الحاجة إلى ذلك: " فمن أعون الأسباب على تعلم اللّغة، فرط الحاجة إلى ذلك [وعلى قدر الضرورة إليها في المعاملة يكون البلوغ فيها و التقصير عنها"[3]، وهذه الحاجة تجد طريقها إلى كتاب لغة مفاهيمها موجودة في الأذهان، وتصبح صورها بارزة، و تزول بذلك العجمة عن أصحابها في شكل لغوي عام، لأن الإشارات كذلك لديها جزء من العرف يتحكم فيها*، فقد نفهم بها و قد لا نفهم[4]، أما الإنسان المحتك بالحيوان فيفهمه[5]، الأمر الذي يعلّق عليه عطية سليمان أحمد بقوله: " بل إن الجاحظ يذكر أن أصحاب هذه الحيوانات و المحتكين بها يفهمون لغتها تماما، فراضة الإبل، و الرعاء، و رواض الدواب في المروج، و السواس أصحاب القنص بالكلاب و الفهود، و يعرفون باختلاف الأصوات والهيئات

(1) المصدر نفسه. ج ن، ص: 32، 33.

(2) أنظر: ص: 84 عنصر (نوعا الموضوعات) من هذا المبحث.

(3) المصدر السابق. ج5، ص: 290.

* هذا ما سنتوقف عنده لاحقا في إطار تناولنا لعنصر الإشارة بين بورس و الجاحظ.

(4) وهو الأمر الذي تناوله بالشرح والتفصيل. عطية سليمان أحمد في كتابه: الجاحظ والدراسات اللّغوية. مكتبة زهراء الشرق . ط1. أكتوبر 1994 . ص: 38 . 39.

(5) أنظر كتاب الحيوان. ج4. ص: 191 . 192 . 193.

والتشوف واستحالة البحر والاضطراب ضروبا من هذه الأصناف ما لا يعرف مثله من هو أعقل منهم إذا لم يكن له من معانيه أصناف الحيوان ما لهم "[1].

رغم عدم تموضع لغة الحيوان في المرتبة ذاتها و لغة الطفل إلا أن الجاحظ لما تناول المسألتين أراد إبراز وضوح الصور رغم عدم اكتمال صورة اللّغة بل صغرها (فترة اللّغة الصغيرة)، فَفَهمنا بعض الأصوات عن الحيوان قد يعادل عنده ممكن الفَهم، لأن معنى قول الجاحظ" قد نفهم كثيرا من حاجاته" كما يؤكد عطية سليمان دائما: " أن كثيرا من هذا الكلام غير مفهوم، و هذا ما أطلق عليه علماء اللّغة المحدثون " فترة اللّغة الصغيرة (Little language)؛ و يقصد بهذا المصطلح أن اللّغة التي يستعملها الطفل في هذه الفترة لغة خاصة ينفرد بها، و تبعد بعدا واضحا عن اللّغة التي يتعرض لها و يسمعها، و كثيرا مما ينطق به في هذه الفترة لا يكون مفهوما إلاّ في نطاق البيئة الضيقة في بيته ..."[2].

يضعنا الجاحظ بهذا أمام مسألة عامة جعلته يفرد مجالاً هاما بالبحث لهذا النوع من التصورات اللّغوية مبكرا؛ الأمر الذي جعله يقلب الموضوع على أكثر من وجه لابد من الاهتمام به، لأنّها مسألة تتطلب في مثل (كتاب الحيوان) أن تُتَنَاول بشيء من الدقة، هي تلك التي أخذ بها الجاحظ ولم يغفل عن جانب منها، ورغم أن بورس قد أجمل عرضه بما يمكن أن يكون مفهوما متخيلا أو غير متخيل، واقعيا أو غير واقعي، فإن الجاحظ قد عرض للمسائل التي يمكن أن تكون في اللّغات ذاتها بين العاقل و غير العاقل، و حتى الجماد الذي تكون له منزلة ثالثة من هاتين المسألتين.

لقد اعتمد بورس مبادئ العمليات العقلية و الإدراكية، " فالأشياء لا تدرك إلا رمزيا، أي تدرك باعتبارها جزءا من نسق العلامات، فما تدركه الذات ليس أشياء مفصولة عن وعي هذه الذات"[3]، لأن المجال الذي تُدرك ضمنه المفاهيم لا يمكن أن

(1) الجاحظ و الدراسات اللّغوية. ص: 78.

(2) المرجع السابق. ص: 29.

(3) السميائيات و التأويل مدخل لسميائيات ش.س. بورس. ص:77.

يحدّه الزمان أو المكان أو الموضوع، فالذات القادرة على الإدراك و تحصيل المفاهيم هي الذات الواعية، و من الانطلاقة ذاتها نجد أنّ الجاحظ قد تناول هذه المسألة بكثير من المنطقية التي ورثها عن المعتزلة و عن المنطق اليوناني سواء بسواء – و لو بتحفظ من آراء أرسطو – ، لأنّ هناك مرحلة منطقية لا تتوفر فيها الأذهان على صور واضحة، "... بل من الصبيان قبل اعتراض الاشتغال، و من العميان قبل التمتع بتمييز الأشخاص حين العناية تامة لم تنقص، و الأذهان فارغة لم تنقسم، والإرادة وافرة لم تتشعب، و الطينة لينة، فهي أقبل ما تكون للطبائع..."[1]، وهي فكرة هامة جدّا تخصّ قضايا الإدراك و وضوح المفاهيم، كما أنّ المسألة ذاتها أشار إليها بورس بشكل آخر يؤدي إلى المراد ذاته عند الجاحظ، فكيف ذلك؟

مـ ـن خلال فلسفة تخص المفهوم علينا أن نعرض القضية تبعًا لما قاله أمبرتو إيكو على اعتبار كونه يتبنى مفهوم العلامة عند بورس من خلال قوله: هل العلامة : " هي الحدث الملموس أم الصورة المجـ ـردة ؟ هل هـ ـي الإنجاز الصوتـ ـي [ق – ط - ط] ، أم الأنموذج الصوتي و المعجمي / قطّ / ؟ هل هو ..؟ "[2]، و هو ما عناه بورس بالموضوعين المباشر الدينامي[3]، فكما يقول سعيد بنْكراد: " إنّ التمييز بين موضوع مباشر و آخر ديناميكي هو طريقة أخرى للقول إنّ الواقع يتجاوز العلامة، و إنّ العلامة من خلال إمكاناتها الذاتية غير قادرة على إعطاء تمثيل كلّي و تام للعالم الخارجي، فعملية التمثيل – بحكم هذا القصور – لا يمكن أن تكون إلا جزئية. إنّها تترك جانبا سلسلة من المظاهر التي لا تستقيم داخل هذا التمثيل، ذلك أنّ هذا التمثيل يتم دائما داخل سياق خاص"[4]، و هذا السياق الخاص بالنسبة لبورس هو سياق خاصّ أيضا عند الجاحظ، فحمولة الأعمى أو الصبي في صورة المفهوم الذهنية؛ هي حمولة حسب سياق الحالتين، ناهيك عن

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص 40 .

(2) السيميائية و فلسفة اللّغة. ص: 52.

(3) أنظر : ص: 83 و ما يليها من هذا البحث.

(4) السميائيات والتأويل مدخل لسميائيات ش.س. بورس. ص: 86.

كونها تشكل سياقَ ما يتوهمه الذهن من مفاهيم مكتملة المعالم مادةً و صورةً والعكس، فرغم كون الجاحظ لم يحدد سلسلة دلالة هذا المفهوم إلاّ أنّه قد أبان عن طبيعة هامة في المفهوم أفرد لها بورس نوعين من الموضوعات كلّ منهما له ما يستند عليه في عقل العاقل و غير مكتمل العقل (الطفل في مهده قبل التمييز أي في سن اللاّتمييز)، لكن يبقى الإنسان منفردا بالعقل و التفكير في بيانه عما يحيط به سواء أكان حديث السن أم كان أعمى، فلقد وصل الله عزّ و جلّ معارف الناس" بمواقع حاجاتهم إليها، و تشاغرهم بمواضع الحكم فيها بالبيان عنها "[1]. هذا إذن فيما يخص مفاهيم الإنسان و الحيوان فماذا عن الجامد مما يحيط بنا من المخلوقات؟

أمّا الجامدة من المخلوقات فإنّها" لا تتبين و لا تحس و لا تفهم و لا تتحرك إلاّ بداخل يدخل عليها، أو عند ممسك خلّى عنها بعد أن كان تقييده لها"[2]، وهو الفرق الجوهري بين فهم الإنسان و فهم الجامد و الصامت من المخلوقات كما بيّن ذلك الجاحظ، فقوله 'لا تفهم' هو أنّها لا تعقل و لا تدرك، كما لا يمكن أن يكون لديها مفاهيم لعدم وجود خاصية الإدراك عندها، أمّا الصامت فليس من القبيل ذاته – وهو أمر لا يفصل فيه الجاحظ في هذا المقام بالذات – لكنّه أشار فقط إلى أنّ على الإنسان فهمها و تبيّنها، " و لأنّ أكثر الناس عن الناس أفهم منهم عن الأشباح الماثلة والأجسام الجامدة، و الأجرام الساكنة التي لا يتعرف ما فيها من دقائق الحكمة و كنوز الآداب، و ينابيع العلم، إلاّ بالعقل الثاقب اللّطيف، و بالنظر التام النافذ و بالأداة الكاملة، و بالأسباب الوافرة "[3]. إنّها إشارة هامة من قبّل الجاحظ إلى أهمية العقل عند الإنسان و وضوح معارفه بالأسباب و المسببات اللاّزمة لفهم ما يحيط به؛ قصد ضمان اتصاله بالعالم الخارجي و فهمه و وضوح الفكرة لديه، خاصة إذا كانت اتصالاته من خلال اللّغة المكتوبة التي توضّح له الدلالة على اختلاف الموضوعات حيث يقول: " و لولا خطوط الهند لضاع من الحساب الكثير والبسيط، و لبطلت معرفة التضاعف و لعدموا الإحاطة بالباورات و باورات

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 44.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 45.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.

الباورات و لو أدركوا ذلك لما أدركوه... و لصاروا في حال معجزة و حسور ... مع التشاغل بأمور لولا فقد هذه الدلالة لكان أربح لهم ..."[1]، فالجاحظ يؤكد على قيمة المكتوب من الناحية اللّغوية حتى لو كانت رموزًا رياضية، فوضوح الدلالة في ذهنه هو من صميم المعرفة، أما انتفاؤها فهو بطلان للمعرفة و قلة في الإدراك، فقد: " يذهب العقل و يبقى أثره "[2]. إنّها إذًا القيمة الموضّحة لما يمكن أن يحتويه الذهن.

التدوين بهذا الشكل مساهم فعّالٌ في وضوح المفهوم في الذهن حتى و إن كان الأمر بعيدا عنّا زمنيا و مكانيا، أي إمكانية تصوره في بعده الزمني، فـ: " لولا ما أودعت لنا الأوائل في كتبها، و خلّدت من عجيب حكمتها و دوّنت من أنواع سيرها، حتى شاهدنا ما غاب عنّا و فتحنا بها كلّ مستغلق كان علينا ، فجمعنا إلى قليلنا كثيرهم، و أدركنا ما لم تكن ندركه إلا بهم ، لقد خسّ حظنا من الحكمة ولضعف سببنَا إلى المعرفة "[3]، فاللّغة المكتوبة قد حركت الصورة الماضية، وفتحت الباب لمفاهيم بعيدة عن الإنسان و ساعدته على إدراك ما كان مستغلقا، فمكّنته من تجاوز ضعف المعرفة، أمّا لو لجأنا إلى قدر القوة عندنا:" ومبلغ خواطرنا و منتهى تجاربنا لما تدركه حواسنا و تشاهده نفوسنا لقلت المعرفة وسقطت الهمة وارتفعت العزيمة و عاد الرأي عقيما، و الخاطر فاسدًا، و لكلّ الجد وتبلّد العقل "[4]. العقل إذًا هو ما يضمن وضوح المفهوم و إدراكه، ناهيك عن أنه مثلما تكون العقول مشاهدةً و مدركةً فقد تشاهد النفوس الصور المفهومية كما تدرك الحواس المفاهيم، و لو حدث أن استند الإنسان إلى القوة فإن المعرفة ستقل لديه قد تغيب عن العقل قُدرته على تبيان الأمور، و هي الطريق المقابلة للفهم الصحيح للمسائل المختلفة و ما يحيط بنا.

---

(1) المصدر نفسه. ج ن. ص: 46.
(2) المصدر السابق. ج س. ص:85.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: س.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 86.

للرؤية في مقابل العقل قيمة دنيا كما يقول الجاحظ: " فلا تذهب إلى ما تريك العين و اذهب إلى ما يريك العقل "[1]. يرى الجاحظ أنّه لابدّ من الاعتماد على العقل دون الحواس، و هو رأي يجعل لكلّ ذي عقل مفهوما وصورا ذهنية، لكن ليس كلّ من يبصر، فللأعمى كذلك مفاهيم رغم قصور حاسة البصر، حيث يكون التخيل أساس هذه المعرفة و الإدراكات، وبهذا تكون الدلالة أهم من طريقة المعرفة، فقد أفهم من النظر و السماع و الإيماء، لكنّ المصاب بعمى الألوان لا يمكنه أن يتصور ذلك إلاّ بالألوان الثلاثة: الأسود الرمادي و الأبيض، أمّا الأعمى كُليا فلا يمكنه أن يحقق ذلك بل قد يستند في معرفته و فهمه و إدراكاته إلى أساليب حسية أخرى و ليس إلى المشاهدة العينية التي ترسم له الصورة كاملة، رغم أنّه يبقى أن نشير إلى أنّ هناك صورًا لا يمكن أن تكون لا عند الأعمى و لا عند المصاب بعمى الألوان ولا عند الإنسان البصير؛ لأنّها بعيدة عن الواقع المشاهد قط، كفكرة "الله" مثلا: الواضحة كمفهوم أمّا كصورة فإن مجالها مفتوح حسب المعتقد (فإمّا أن تكون متجسدة كالبقر و ما شابه، أو لا تكون كذلك)*.

تجعل عيون الناس الإنسان ينفرد بعين داخلية لأنّه فرد ضمن الجماعة، وتَفَرّده هذا يجعلنا نسترجع رأي بورس في العلامات الوصفية (الجمال و اللّون الأحمر)[2]، فالجمال لم يكن جمالا جماعيا بل إنّ ما تراه عين الواحد منّا قد لا تراه عين الآخر، إلاّ أننا داخل الاختلاف نتفق، حيث لا يمكننا أن ننكر مقاييس للجمال عبر العالم رغم الفرديات التي قد نخضع لها في الأحكام، و إلاّ أصبح اللّون الأحمر بالنسبة لي أخضر؛ أي ما ينتفي و قيمة الجماعية في العلامات الوصفية. إنّه ليس تناقضا و لن يكون كذلك. يقول الجاحظ: " و أظنّك ممّن يرى أنّ الطاوس أكرم على الله تعالى من الغراب، وأنّ التدرج أعز على الله تعالى من الحدأة، و أنّ الغزال أحبّ إلى الله تعالى من الذئب، فإنما هذه أمور فرقها الله تعالى في عيـــون النّاس، و ميزها في طبائع العبـــاد... فلا تذهب إلى ما تريك العين و اذهب إلى

---

(1) المصدر نفسه. ج ن. ص:207.

* سنتوقف عندها بالأمثلة بين بورس و الجاحظ في الفصل الموالي.

(2) راجع ص: 116،82 من هذا البحث.

ما يريك العقل"[1]، فصفة الغزال هنا هي الجمال، لكنّه عند البعض ليس صفة لأي شيء جميل، لأن الصورة العينية ثانوية أمام صورة العقل عن هذا الحيوان وما شابه، فهي التي تؤدي إلى تَغيّر و تباين المفاهيم بين النّاس. يقول سعيد بنكراد شارحا رأي بورس فيما يخص الصورة في الأيقون: " هو كلّ الصور التي تحيط بنا و التي نُودِعها نسخةً منّا"[2]، فالمؤول هو الأساس في إبراز تصوره للصورة الملائمة، و هو الذي يجعل نسخته فيما تشكّل لديه من الصور لكن ضمن الحدود الاجتماعية للعلامات التي يتواصل بها مع الآخرين، و عند هذه الملاحظة علينا التوقف؛ فتواصله مع الآخر لا يعني على الإطلاق تفرده بدلالات خاصة و إلاّ حدث اللاتواصل و طغت الفردية، لذلك علينا الانتباه إلى المقصود من العيون الفردية، لذلك نفى الجاحظ العودة إلى ما تريه العين و دعا إلى الأخذ بما يريه العقل من مفاهيم خاصة تلك المتعلقة بالصفات؛ أي الأمر عينه الذي ذهب إليه بورس في تحليله المفهوم الفردي ضمن الدليل الفردي الخاص بالصفات حيث يقول جيراردولودال:" و هي علامة فرعية ثانية لبعد الممثل، و العلامة الفردية هي فردية، و(تجسيد) و(تحقيق) لعلامة وصفية"[3]. ليس هذا و حسب بل إنّ " الإحساسات التي تتكون لدينا عند البصر هي دلائل Signes لعلاقات الأشياء، ينبغي لتأويل (ها) أن يكتشف استقرائيا"[4]، و هو المعنى عينه الذي دعا الجاحظ إلى تبصره عبر العقل أي عبر الاستقراء العلمي عند بورس*.

لقد جعل الجاحظ للمعرفة عيونا سواء أكانت بالحواس أم بالذهن ذاته، فقرن المعرفة بالاستدلال في قوله: " و لولا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى، كما أنّه لولا الاستدلال بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى، و لولا تميز المضار من المنافع الرديّ من الجيّد بالعيون المحعولة لذلك لما جعل الله عزّ و جلّ العيون

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 206، 207.
(2) السميائيات والتأويل مدخل لسميائيات ش. س. بورس. ص: 117.
(3) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 35.
(4) سيميائيات التأويل الإنتاج و منطق الدلائل. ص:93.
* سنتوسع في هذه الفكرة عند عرضنا لمفهوم الصورة.

المدركة و الإنسان الحسّاس إذا كانت الأمور المميزة عنده... و للعقل في خلال ذلك مجال و للرأي تقلب و تنشق للخواطر أسباب و يتهيأ لصواب الرأي أبواب، ولتكون المعارف الحسية و الوجدانات الغريزية، و ليكون عملُ الدنيا سلما إلى عمل الآخرة و ليترقى من معرفة الحواس إلى معرفة العقول ..."[1]. العيون هنا بمثابة الوسيلة التي تحمل المفاهيم للذهن، لأنّ الذي جعل مميزا للدلالة هو المفهوم الذي ترصده العين بكل معانيها سواء الحاسة منها أم غيرها من عين العقل مثلا، فللعقل مجالٌ أوسع خاصة و أنّ الجاحظ قد توقف أمام قيمته في مقابل العين، إذ له مجالٌ لا يجعله يتقلب كالآراء، و حتى إن كانت الآراء حسية وجدانية فإنّها لابدّ أنّ تُقاس بالعقل و أن تحصر بالمقاييس الموضوعية حتى يكون التدرج من معرفة الحواس إلى ما تؤكده معرفة العقول، فهي الأهم و الأصح بالنسبة للجاحظ.

أمّا أصحاب العقول و العارفين عند الجاحظ، فبإمكانهم التمييز بين المفاهيم والأمور عكس ما يقع عند غيرهم من ذوي الطبائع المسخرة: فـ" العادة القائمة والنسق لا يتخطى و لا يغادر، و النظام الذي لا ينقطع و لا يختلط في ذوي التمكين والاستطاعة، وفي ذوي العقول والمعرفة ....إنّما ينظرون في الممزوج وفي بعض ما يخشى في معارضته، و لا يوثق بمغزاه و مكشفه، فيحملونه على خلاص الذهن ...و أمّا ذوات الطبائع المسخرة و الغريزة المحبولة، فإنّما تعمل من جهة التسخير و التنبيه؛ كالشتم الذي لا يقتل بالكمية و لا يغدو"[2]، فهذا عند الإنسان كتكملة للقول الأول، أمّا عند الحيوان كما يواصل الجاحظ: "و إن هيأ الله عزّ وجلّ أصناف الحيوان المسخرة لدرك ما لا تبلغه العقول اللّطيفة، بلغته بغير معاناة ولا روية و لا توقف و لا خوف من عاقبة، و متى تقدمتْ [إلى الأمور التي يعالجها] أهل العقول المبسوطة المتمكنة بطبائعها المقصورة غير المبسوطة لم يمكنها أن تعرف من تلك الطبيعة ما كان موازيا لتلك الأمور ببديهة و لا فكرة "[3].

(1) كتاب الحيوان. ج2. ص: 116.

(2) المصدر السابق. ج س. ص:145، 146.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص:146.

نصل مما سبق إلى أن غير العاقل من المخلوقات لا يمكنه أن يحلّل المفاهيم أو يصل إليها بما لا يوجد لديه (أي العقل المنتفي)، فمعرفة الحيوان للأمور المحيطة به معرفة غريزية لا يمكن أبدًا أن ترقى إلى معرفة فكرية أو بديهية، و إذا كانت الحيوانات كذلك: " فليس بواجب أن تكون كلّما أحسنتْ أمرا أمكنها أن تحسن ما كان في وزنه في الغموض و الإلطاف، وفي الصنعة التي لا يمكن إلا بحسن التأتّي وببعد الروية، و بمقابلة الأمور بعضها ببعض، و هذا الفن لا يصاب إلاّ عند من جهته العقل ويمكنه الاستدلال"(1). فالحيوان و إن تمكن من التجاوب بشيء معين، فهذا لا يعني إمكانية لحاق سلوكاتـــه مجتمعةً بالتجـاوب ذاته، لأنّه غير قادر على التحليل و مقارنة الأمور بعضها ببعض أو الاستدلال في المعرفة، فمعرفته قائمة على الحس لا العقل، والذي يتحكّم في الحس هو العقل الذي لا يتوفر عند ذوات الطبائع المسخرة التي وإن استطاعت شيئًا، فإنّها لا تستطيع غيره بالضرورة مثلما يمكن ذلك للإنسان (2).

من الأمثلة* التي يسوقها الجاحظ؛ معرفة الحية، إذ يقول:" و منهم من زعم أن إخراج الحية من جحرها إلى الراضي إنما كان للعزيمة و الإقسام عليها، ولأنّها إذا فهمت ذلك أجابت ولم تمتنع "(3). يظهر هذا المثال أن الفهم قد يحصل عند الحيوان و لو بدرجات متفاوتة، كما يمكن في المقابل أن يكون الحيوان في الفهم كالإنسان، و هي الأمثلة التي جاءت من خلال إيمان الجاحظ بما ورد في القرآن

(1) المصدر السابق. ج س. ص: س.

(2) أنظـر: الإلهام عند الحيوان، و هو نص يردفُ الجاحظ فيه كيفية تواجد الفـرق بين الإنسان والحيوان، وهـو نص يلحـق بالنـص الأول بأمثـلة بعض الحيوانات. كتاب الحيوان. ج2. ص: 147 – 148. ضـف إلى ذلـك (ص: 274 من الجـزء 3)، (ج3. ص: 377)، (ج5 . ص: 499)،

* لم يتوقف الجاحظ عند معرفة الحية و حسب بل تناول الشبوط جيد التصرف. أنظر: (ج:1 . ص: 233) و(ج:7 . ص:40)، إلى جانب معرفة الفيل، أنظر: (ج4، ص: 80)، (ج7، ص: 87، 182). و لقد اكتفينا بهذا المثال لأن الأمثلة كلّها تصب في المعنى نفسه.

(3) المصدر نفسه. ج4. ص:187.

الكريم، إذ لا مجال لتجاوز وصول المفاهيم إلى الأذهان إلاّ عبر ما يقبله العقل من تعاليم الدين عند الجاحظ*.

لا توجد المعرفة و المفاهيم عند الجاحظ في البعد الزمني الواقعي الحياتي وحسب، بل هي مسألة تتجاوز المعرفة الحياتية إلى العالم الآخر، حيث تصبح المفاهيم ذات واقعية عند الطفل الذي يصبح بمقدوره أن يميّز الصور الذهنية، أمّا المجنون فيكون لديه البعد الزمني لما يحيط به، لأنّ صفة الجنون تنتفي حينها، أمّا الحيوان الذي صوّره كثيرٌ في القرآن من نحل و هدهد و حمام يفقه؛ فهي ذات بعد خاص يتجاوز التحاليل التي يمكن أن يرصدها العقل الواقعي، بل هي أمور مقدسة خاصة جدًا، كما أنّها ذات أبعاد لا يمكن أن تُحلّل بواسطة تَصوّر إنساني بسيط، وأمّا الببغاء فيبقَى ذا موقع خاص في إصداره للأصوات الإنسانية، فمسألة تلفظه لا تجعلنا نتصور أنّ مفاهيمه واضحة الصّور، لأنّها عبارة عن مناغاة و محاكاة و حسب(1)، أمّا فهمه لما قاله المتكلّم، فما هو إلا الترداد الآلي للألفاظ التي يسمعها، رغم أنه يبقى ذا طابع يقربه من كلام المكلّم له لكن بخصوصية كلّ منهما*.

يقرن الجاحظ في هذا المستوى من إشاراته للمفهوم مسألةَ المعرفة بالتواصل ذاته عند الحيوان خاصة الطير، فحتى لو رأى أحد ما أن منطق الطير ليس كلاما

---

* و كما يقول الجاحظ: " فإن قال الخصم : ما نعرف كلام الذئب، ولا معرفة الغراب ولا علم الهدهد قلنا: نحن ناسٌ نؤمن بأن عيسى عليه السلام خلق من غير ذكر... فالسببُ الذي به عرفنا أنّه قد كان لذلك الهدهد مقدار من المعرفة، دون ما توهمتم وفوق ما مع الهدهد، ومتى سألتمونا عن الحجة فالسبيل واحدة ... بأنّ من دخل الجنة من المجانين و الأطفال يدخلون عقلاء كاملين من غير تجارب و تمرين و ترتيب، فمسألتكم عمّا ألهم الهدهد هي المسألة عما ألهم الطفل في الجنة". المصدر السابق. ج ن. ص: 82.

(1) أنظر ما يلي من الصفحات التي يتناول فيها الجاحظ هذه المسائل من كتاب الحيوان: (الفرق بين الإنسان والحيوان في المعرفة وكذا الفهم عند الحيوان (ج3. ص: 274 . الفهم والمعرفة عند الحيوان) + (ج3. العقل والتركيب ص: 377) + (ج4. الحيوان إنسان في الفهم ص: 34) + (ج4 الفرق بين الإنسان والحيوان في المعرفة ص: 81) + (ج5 . الإدراك ص: 11) + (المعرفة ص: 543) + (ج6. المعرفة ص: 6 + 59) (ج7. الإدراك عند الإنسان ص: 72) (ج7 . الفهم عند الفيل . ص: 182 – 183 – 217) .

* فمن الإنسان غير العاقل ألاّ و هو المجنون الذي يمكن أن يتكلم دون إدراك لما يقول، فليس لديه المفاهيم بصورها، إنّما لديه الأصوات، و هو بمنزلة الببغاء في بعض الحالات، و ليس في جميعها، فقد يصدر أصواتًا دون محاكاة، إنّما في مخاطبته نفسه أو غيره... و هي مسألة واسع مجال بحثها و التوقف عندها.

فللجاحظ رأي في هذه المسألة:" فإن قال قائل: ليس هذا بمنطق، قيل له: أمّا القرآن فقد نطق بأنه منطق، و الأشعار قد جعلته منطقا، و كذلك كلام العرب"(1)، يرى الجاحظ بهذا أننا نحتكم إلى القرآن و الأشعار و كلام العرب، فهي ما يؤكد أن للطير منطقه وأصواته، و هي من ناحية الاحتجاج أدلة إثبات لكل من ينفي هذه المسألة عند الطير كالببغاء و الهدهد.

إن التفاهم لا يكون إلا بوضوح المفاهيم التي لا تتأتى إلاّ عن طريق البيان بالكلام أو بالمنطق الذي هو التلفظ بلغة يعرفها المتلاغون سواء أكانت بلسانهم أم بلسان أجنبي عنهم،" فإن كنت إنمّا أخرجته من حد البيان و زعمت أنّه ليس بمنطق لأنّك لا تفهم عنه فأنت أيضًا لا تفهم كلام عامة الأمم، و أنت إن سمّيتْ كلامهم رطانةً و طمطمة فإنّك لا تمتنع من أن تزعم أن ذلك كلامهم و منطقهم، وعامة الأمم أيضًا لا يفهمون كلامكم و منطقك فجائز لهم أن يخرجوا كلامك من البيان و المنطق وهل صار ذلك الكلام منهم بيانا و منطقا [إلاّ لتفاهمهم حاجة بعضهم إلى بعض "(2). لقد أكّد الجاحظ بهذه الحجج أن العديد من الأصوات في الحكم اللّغوي من خلال طبيعتها و علاقتها بالمفهوم قد لا تُفهم رغم كونها تشكل جانبا لغويًا بين بني البشر، فقد يحدث أن يعجز الإنسان عن فهم أخيه الإنسان إذا جهل لغته، و هو ما لا ينقص على الإطلاق من قيمة اللّغة غير المفهومة، رغم كونها لم تؤد إلى التواصل، و هو مفهوم هام يخص دلالة العلامات اللغوية بين الألسنة المختلفة التي توصل الجاحظ إلى تحليل أبعادها التواصلية في زمنه.

مثلما يعتبر الجانب الصوتي عند الإنسان هاما فهو هام أيضا عند الحيوان من خلال خصوصية الطابع الصوتي عنده، إذ قد يكون منطقا و بيانا أيضا في نظر الجاحظ :" و لأن ذلك كان صوتا مؤلفاً خرج من لسان و فم، فهلاً كانت أصوات أجناس الطير والوحش والبهائم بيانا و منطق]، إذ قد علمت أنّها مقطعة و مصوّرة و مؤلفة و منظمة، و بها تفاهموا الحاجات، و خرجت من فم و لسان فإن

(1) المصدر نفسه. ج7. ص: 57.

(2) المصدر السابق. ج س. ص: س.

كنت لا تفهم من ذلك إلا البعض فكذلك تلك الأجناس لا تفهم من كلامك إلا البعض، و تلك الأقدار من الأصوات المؤلفة هي نهاية حاجاتها والبيان عنها، و كذلك أصواتك المؤلفة هي نهاية حاجاتك و بيانك عنها، و على أنك قد تعلّم الطير الأصوات فتتعلّم، و كذلك يعلم الإنسان الكلام فيتكلم، كتعليم الصبي و الأعجمي، والفرق بين الإنسان و الطير أن ذلك المعنى معنى يسمى منطقا و كلاما على التشبيه بالنّاس، وعلى السبب الذي يجري، (و) النّاس ذلك لهم على كلّ حالٍ"[1].

ما يتأكد بهذا القول هو أن مسببات المفاهيم و التي هي الأصوات قد تكون نفسها في الشكل لا في المادة عند الإنسان و الحيوان بل على سبيل تشبيه الحيوان بالإنسان وحسب، فالذي يجمع بينها أنّها وسيلة التواصل على اختلاف طبيعتها، لأن مصدرها نفسه عند كليهما (الفم واللّسان) ـ بتحفظ ـ، كما أن الإنسان و الحيوان يحققان بها حاجاتهم على حد سواء[2]، و الهام في هذه المسألة أن المفهوم وصلَ الإنسان من حيوان، و حصل التبادل المفاهيمي، لكنه فهم و إفهام لا يتأتّى لكلّ بني البشر، وهو أمر لا يمكن تعميمه، أو الحكم به على الإنسان العادي...فلقد أخذت هذه المسألة أبعادها بحجج أرادها الجاحظ من الكتاب المقدس (القرآن)، و كلام العرب، والشعر، فاقترن فيه المفهوم عند الحيوان بالمفهوم عند الإنسان، و تعددت وجوه العرض بالصوت و غيره، و هو أمر لم يفصل فيه بورس كثيرا بهذا الشكل، إنّما عرضه بالإجمال أكثر شيء – مثلما سبق و لاحظناه ـ .

تخص جملة المسائل التي مر بها الجاحظ في هذا المستوى من لغة الحيوان و التواصل عبرها بين بني البشر مسألةَ التجريد ذاتها بين العاقلين و غير العاقلين، فقبل كل شيء يقول إيريك بويسنس: " ينبغي فهم العلاقة التي أقامها البعض بين

---

(1) المصدر السابق. ج س. ص:58.

(2) أما إن قال الشاعر بأن المنطق من العقل فللجاحظ رأيه في المسألة إذ يقول: " قال الشاعر الذي وصفها بالعقل، وإنّما قال ذلك على التشبيه، فليس الشاعر إطلاق هذا الكلام لها وليس لك أن تمنعها ذلك من كلّ جهة وفي كلّ حالٍ فأفهم فهمك الله قد أمرك بالتفكر والاعتبار وبالعرف والاتعاظ "، فليس للشاعر أن يطلق صفة العقل على الطير فلا عقل له، أما منطق الطير فقد مكّن الله بعض أنبيائه منه... أنظر: المصدر نفسه. ج ن. ص:ن.

التجريد و الكلمة قائلين بأن التجريد غير ممكن إلا بفضل الكلمة، و قد تنازع الإسميون و الواقعيون و التصوريون* بخصوص هذا الموضوع في العصور الوسطى، و لحسن الحظ نتوفر اليوم على دراسات عديدة تخص سلوك الحيوانات، مما يسمح لنا بأن نكون متيقّنين من كون التجريد ليس امتيازا يختص به الإنسان الناطق، فالحيوانات التي لا لغة لها تقوم بالتجريد بكيفية طبيعية مثلنا ..."[1]، وهذا التصور اللاّحق لأعمال الجاحظ و التالي لأعمال بورس؛ هو تأكيد على دقة التحليل الدلائلي عند المفكرين؛ و ذلك بوصف بورس السلوكي قبل السلوكية و الجاحظ سلوكي قبل النظرة البورسية، الأمر الذي مثّل له بإدراكات الفرد من قبل لوي فيرلين[2] عالم النفس المحدث الذي توصل إلى قيمة التجريد في الفكر الحيواني، وبخاصة هذا الحيوان الذي يوازي بسلوكاته السلوكات الإنسانية بشكل كبير.

تلتف نزعة التجريد البورسية حول التصورات المفهومية مهما كانت الظواهر التي نفكر بها و فيها، و لإرساء قواعد هذه النظرية كما يعلّق طائع الحداوي:" يحثنا ش س بيرس على أن نميز بين عدة حدود في نظام العمليات الذهنية تجنبا للالتباس و الإبهام، و من بين هذه الحدود: الانتزاع Précision، و التجريد، و التمييز Descrimination، و اللاترابط (أو التفكك) Dissociation، و مقابله: الترابط Association...، فالانتزاع و التجريد ينطبقان على الفصل الذهني المتعلق بالانتباه الذي يولي الاهتمام لهذا العنصر، و باللانتباه الذي يعطى لعنصر آخر، فالانتباه المانع (أو الاستبعادي)، مثلا، يتكون من التصور المحدد أو من افتراض جزء من

---

* الإسميون (Nominalism) هم الذين ينتمون إلى المذهب القائل بأن المعاني لا تتحصل في العقل إلا إذا أعطيت أسماء. و هو مذهب سنتناوله مع بورس عندما سنطرح الفرق بين مفهوم ا عنده و عند الجاحظ. أنظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية والإنجليزية والفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص:66،67. أما الواقعيون (Realism) فهم الذين يقرّون في مذهبهم بالواقع الخارج عن العقل وجودا مستقلا، و يقيسون صدق الكلام بمطابقته للواقع. أنظر: المرجع نفسه. ص: 925. أمّا التصوريون (Conceptualism) فهو مذهب يرى بأن موضوعات الفكر و مدلولات الأسماء الكلية تصورات أو مدركات عقلية لا توجد إلا في العقل. المرجع نفسه. ص: 197.

(1) أنظر: السيميولوجيا و التواصل. ص: 37. 38.

(2) أنظر: المرجع نفسه . ص: 38. 39. 40.

موضوع، دون افتراض أي شيء للجزء الآخر، أما التمييز فيرد إلى معاني الحدود، و لا يباين و لا يفرق بينها فيما يخص المعنى، و يصبح اللاترابط ممكنا بفضل قانون تداعي الصور في غياب تداع ثابت"(1)، نفهم من التجريد البورسي أنه قد يكون هناك فصل في المفاهيم ، لكن ليس فصل الموضوعات التي تتماشى مع موضوعات بعينها، فعلى سبيل المثال قد نفصل الأحمر عن الأصفر لكن لا نفصلهما عن الألوان بوصفها ألوانا، لأن المفاهيم لا ترد في غير سياقاتها التي تفرضها، فإن استدعى الترويض مفهوما عند الحيوان فقد وردت المعرفة في إطاره، و لا يمكن القول بعكسها، أضف إلى ذلك فإنه لا مجال لنفي أساس المفهوم في حد ذاته، و هو ما انطلقنا منه في تعريفنا السابق للموضوع في الفصل الأول من هذا البحث.

تعتبر المفاهيم البورسية مفاهيم مرتبطة أساسا بفكرة الدلائل، و هو بهذه الطريقة يعمد للإقرار بالظاهرة التي تمكننا من التعامل وفق الدلائل المؤولة، "فالفكر الذي يمكن أن يكون معروفا و معلوما هو الفكر داخل الدلائل، و هو فكر نتعرف عليه بواسطة الوقائع الخارجية و ليس بواسطة الوقائع الداخلية، لأن فكرا مجهولا وغير معلوم " داخلي" لا يمكن أن يوجد البتة"(2)، فالمفاهيم التي تقرها العوالم الخارجية هي التي تجعل الدلائل في مستوى التبادلات اللّغوية و غير اللّغوية. تتبع المفاهيم البورسية بهذا الشكل إذن هو وصف للدليل و لمراحل انتقاله إلى دلائل وفق المراحل الفانيروسكوبية الثلاث، لأن" كل مرة يكون فيها الإنسان يفكر أو في حال تفكير يحضر في ذهنه إحساس أو صورة أو تصور؛ أي يحضر في ذهنه تمثيلٌ آخر يصلح لأن يكون دليلا"(3)، فإذا كان الإحساس قاسما مشتركا بين الإنسان و الحيوان، و كانت الصورة نقطة لقاء ـ بنسبة أقل ـ في كيفية التحليل بين الكائنين، فإن التصور هو ما يجعل المجال مختلفا بينهما، فلا يمكن القول بأن الحيوان يمكنه التعامل بالدلائل بالطريقة نفسها كما يفعل الإنسان، لأنّ الحيوان عند بورس لا يفكر"

(1) سيميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 88، 89.

(2) المرجع السابق. ص: 112.

(3) المرجع نفسه. ص: ن.

"l'animal ne pense pas[1]، كما أن النبات لا يفكر و لا يفعل (le végétal ne pense ni n'agit)، و رغم دخول النبات و الحيوان في دائرة الإنسان إلا أن التفكير متعلق بالإنسان فقط لأنه القادر على الوصول و البقاء في الثالثية.

نفهم من تحديدي المفكرين أنّ الجاحظ قد فتح بنظرته مجال تحليل المفهوم بين الإنسان و الحيوان، فأبرز قيمة تناول المعرفة والمدلولات بصورها عند المخلوقات ككل حتى عند الجماد، حيث عرض المسألة في عمودها الأفقي رغم عدم تبيينه لمفهوم المفهوم ذاته بشكل واسع (عموديا و أفقيا)، وهي ليست المسألة نفسها عند بورس الذي لاحظنا أنّه أبرز المفهوم في نظرته العمومية المفهومية من منطلق ظاهراتي رياضي منطقي أكثر ضبطا منه عند الجاحظ بحسب ما تطلّبه سياق التفكير لديه.

تاسعا ـ مفهوم العلامة و أنواعها:

1 ـ العلامة؛ دليل، اسم و شية عند الجاحظ:

يعتبر مفهوم العلامة في خطّه العريض مفهومًا له أبعاده في عدة ميادين إذ: " لا يوجد إجماع حاليًا فيما يتعلق بطبقات الأعمال يناسب أن نجمعها فيه تحت مفهوم العلامة، و إنّ هذا ليكشف عن الصعاب التي تواجهها العلاماتية عندما تريد أن تحدد حقلها التحليلي"[2]، بخاصة إذا ما أردنا تناولها عند الجاحظ في زمنه بعد أن عرضناها بتجلياتها عند بورس، علمًا أنّ مجال التناول لا يفترض علاماتية إنسانية بل علاماتية حيوانية كذلك: " فالإنسان لا يستخدم فقط العديد من الأنساق العلاماتية غير الكلامية، و لكنّ أيضًا إذا كان يبدو أنّه الحيوان الوحيد الذي طوّر اللّسان بأنّ الطاقة العلاماتية ليست مميزًا إنسانيا، فالنّحل له علامات كبرى، وإنّ التواصل بين الأفراد عبر العلامات منتشر بشكل واسع في المملكة الحيوانية" [3]،

(1) Nicole Everaret- Desmedt. Le processus intérpératif, introduction à la sémiotique de Ch S Peirce. P :36.

(2) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللّسان. ص: 229.

(3) المرجع نفسه. ص س: ن

فبين الملمحين يمكن أن نجد تصورا للجاحظ في " كتاب الحيوان" ، ذلك أنّ تموقعا بين المستويين اللغوي وغير اللغوي سيقتضي مجالين هامين للعلامة ذاتها؛ مجالٌ لغوي لساني بحت، وآخر غير لساني بمنطق رمزي، لأنّها بهذا الشكل ستكتسب بُعدها الفلسفي المفهومي، فكيف ذلك؟

ورد في المعجم الشامل أنّ "علامة Mark (E) Marque Attribut (F) Markmal (F) هي ما تعلّق بالشيء من غير تأثير فيه و لا توقف له عليه إلاّ من جهة أنّه يدلُ على وجود ذلك الشيء، وهي ما يكون علمًا على الوجود من غير أن يتعلق به وجود و لا وجود"[1]، وهو الأمر الذي لابدّ أن ننطلق منه، فتصورٌ مفهومي لشيء ما ليس إلا دليلا على وجوده، و وجود هذا الشيء علمٌ دال عليه، سواء أكان واجبَ الوجودِ أم له وجودٌ مجردٌ، و بهذه الفلسفة نصلُ إلى أنّ صورًا ذهنية علاماتها موجودة دون أن تكون لها صور محددة، أي علامة موجودة سواء أحققت تخيلاً أم كانت غير متخيلة بل مفهومة وحسب، فـ " "الله" مثلا موجود واجب الوجود صورته غير متخيلة، وموجود واجب الوجود صنم أو بقرة عند الهنود... فهذا هو المفهوم الذي قدّمه بورس و توقفنا عنده في عودته إلى مراجع العلامة ذاتها"[2]، لكن هل سنجد الجاحظ يلتقي معه في بعض مواطن التصور العلاماتي في أنواع العلامة؟

يرى الجاحظ أنّ الأثر دليل على صاحبه أو حامله، و هو علامة عليه أيضًا كقوله: " و لا يذهب إلا بأن يذهب به نبي فيكون ذلك علامة له"[3]، فحديثه عن الشيء بما يدلُ عليه، هو علامة عليه ليس تمامًا كقوله: " فأما اليتن فخروج رجل المولود قبل رأسه، و ذلك علامة سوءٍ، و دليل على الفساد "[4]. الملفت للانتباه

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 546.

(2) أنظر : أوزوالد ديكرو و جان ماري سشايفر. القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. تر: منذر عياشي. ص: 236.

(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 120 .

(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 286.

أنّ الجاحظ استخدم العلامة و الدليل في الوقت نفسه، لكن بالتتالي، و كأنّه أراد درأ التكرار أو تبيان أنّ العلامة قد لا تساوي الدليل في كلّ الوجوه، و هو الأمر الذي لا نظن الجاحظ على جهل به، إذ يمكن للدليل أن يكون حجة مثلا، فكان بإمكانه القول: " دليل سوء و فساد" لكنّه استخدم التعبيرين دون شرح يفصل بين الملمحين و هو الأمر ذاته الذي يتكرر في أقواله:

- " و أنّها مسخت و ترك عليها بعض خيوطها لتكون علامة لها ودليل على جنس سرقتها "[1]،
- " و لو كان بين الصيحتين فرق و علامة كان لعمري ذلك دليلاً "[2].
- "... و الأطباء، عندهم في هذا دلالات و علامات ..."[3].
- "... و إنّما اعتمدنا في هذه الكتب...و على الأدلة المترادفة وعلى التنبيه على ما جلّلها الله تعالى من البرهانات، التي لا تعرف حقائقها إلا بالفكرة وغشاها من العلامات التي لا تنال منافعها إلا بالعبرة ..."[4].

يقول ابن منظور في لسان العرب: " و العلامة السمة و الجمع علام و هو من الجمع الذي لا يفارق واحده إلا بإلقاء الهاء"[5]، و " الدليل ما يستدل به، والدليل الدال، و قد دلّه على الطريق يدله دلالة و دلالة و دلولة"[6]. نلاحظ من التعريفين أنّ أنّ مجال استخدام العلامة و إن تقارب مع استخدام الدليل إلاّ أنهما من الجانب اللغوي ليسا الشيء ذاته، فالجاحظ يجعل الدليلَ علامةً ثم لا ينفك ينزله منزلة مختلفة عنه، ناهيك عن كونه قد أشار إلى أنّ الأدلة و العلامات موجودة عند الأطباء كذلك، فهو مدرك لتعدد مجالات الأدلة و اختلافاتها، لأنّ الدليل قد لا يكون علامة بالفعل،

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 297.
(2) المصدر نفسه. ج2. ص: 284.
(3) المصدر نفسه. ج3. ص:350.
(4) المصدر نفسه. ج7. ص:9.
(5) لسان العرب. ج12. ص: 416.
(6) المصدر نفسه. ج11. ص: 274.

كما أن معانيه متعددة بتعدد الاهتمامات التي تَبَنَّتْه، فالدليل: " Proof (E). preuwe (F). Beweis (G). Proba (L). في اللّغة هو المرشد، يقال العالم دليل على وجود الصانع، وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، و عند الفلاسفة عبارة عن مجموع الأقوال التي تؤدي تصديقها إلى تصديق قول وراء تلك الأقوال، وعند الأصوليين عبارة عمّا يستدلُ بوقوعه، و بشيء آخر من حالاته على وقوع غيره، وعلى شيء من أوصافه ... و عند المنطقيين الدليل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر ..." [(1)]. لعلّ أقرب التعريفات الواردة هنا إلى المعاني التي أرادها الجاحظ؛ الموقف اللّغوي و الموقف الأصولي، أما مجالات العلامة فقد ظهرت معرفته بها من خلال ما أشار به إلى الأطباء، أما قوله: البرهانات فهو إلحاق للعلامة بالاستدلال.

كما استخدم الجاحظ الدليل إلى جانب العلامة فإنه يُلحق كلمة العلامات أيضا بكلمة الأمارات[(2)] التي تُرفَق بالاستدلال. يقول ابن منظور:" و كلّ علامة تعد فهي أمارة، و تقول هي أمارة ما بيني و بينك أي علامة"[(3)]، فمن أمارات النباهة ما" كان يقال : يستدل على نباهة الرجل ..."[(4)]. رغم أن الجاحظ لم يفصل في مفهوم الأمارة إلاّ أن ما وصلنا منها هو كونها علامة على شيء ما أو أثر معين، فما العلامة[(5)] إلاّ الإثبات على وقوع شيء و استدلاله بوقوع بشيء آخر، سواء بالحالات بالحالات الخاصة به أم بأوصافه، لأنّ الدليلّ أصوليا و لغويا هو علامة على الشيء ، فرغم أنّ العلامة و الدليل في الترادف اللّغوي لا يمكنهما أن يتساويا، إلاّ أنّ إدراجنا للتعريفات المختلفة ما هو إلا الدليل على عدم تساويهما ما عدا ما يفرضه

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 349.

(2) أنظر كذلك: كتاب الحيوان .ج2. ص: 258 (العلامة و الأمارة دون شرح من قبل الجاحظ).

(3) لسان العرب. ج.4. ص: 26.

(4) كتاب الحيوان. ج2. ص:90.

(5) وردت استخدامات الجاحظ للعلامة كلفـظ في الصفـحات الموالـيـــة من المصدر نفسه: (ج2.ص: 45). (ج2. ص: 47). (ج2. ص: 157). (ج2. ص: 184). (ج2. ص:220). (ج3. ص:417). (ج4. ص:426). (ج6. ص: 390).

الجانب الاستعمالي للّغة، أمّا الجانب الاصطلاحي فينبغي أن تعرض فيه مجموعة كبيرة من الآراء لضبط الفروقات الجوهرية بين المفاهيم التي يحويها، لأنّ الجاحظ لم يفرق في هذه الاستعمالات سواء في استخدامها أم عكسه.

ورد في لسان العرب: " سميت الآية من القرآن آية لأنّها علامة... و الآية العلامة"[(1)]، فإذا كانت الآية دليلاً، فليست بالضرورة علامة، بل قد تكون آية فيما يلي:

- " و لولا موضع الآية و العلامة و الأعجوبة التي فيها "[(2)].
- "و لو قال لنا قائل إني نبي [و] قلنا له : و ما آيتك؟ و ما علامتك ؟ فقال:..."[(3)].

فمن خلال هذه الصورة التي لا يمكننا عبرها تحديد الفرق بين مفهومي الآية والعلامة سيوصلُنا الجاحظ أيضا إلى أنّ العلامة ليست شيةً، و ما ليس علامة ليس بالضرورة شيةً في قوله: " و كان يزعم أنّك إن أبصرت مصباحا قائما إلى الصبح أنّ الذي رأيته في أول وهلة قد بطل من هذا العالم، و ظفر من الدهن بشيء من وزنه وقدره بلا فضل، ثم كذلك الثالث و الرابع و التاسع، فأنت إن ظننت أنّ هذا المصباح ذلك فليس به، و لكن ذلك المكان لما كان لا يخلو من أقسام متقاربة متشابهة [و] لم يكن في الأول شية و لا علامة، وقع عندك أنّ المصباح الذي رأيته مع طلوع الفجر هو الذي رأيته مع غروب الشفق"[(4)]. أبرز الجاحظ من خلال هذا المثال أنّ العلامة ليست شية تماما، فلم يقل ليست شية و حسب بل أردفها لفظ العلامة، فالشية كما يقول ابن منظور " سواد في بياض، أو بياض في سواد (الجوهري وغيره)، الشية كل لون يخالف معظم لون الفرس و غيره، و أصله من

(1) لسان العرب. ج 14. ص: 56.
(2) كتاب الحيوان. ج3. ص:140.
(3) المصدر نفسه. ج4. ص:103.
(4) المصدر نفسه. ج5. ص:22، 23.

الوشي، و الهاء عوض من الواو الذاهبة من أوله كالزنة و الجمع شيات"(1)، وهو الشرح ذاته الذي قدّمه عبد السلام هارون في كتاب الحيوان بقوله: " الشية، كعدة : اللّون يخالف معظم اللّون، و المراد بها هنا *العلامة المميزة*، و ليس يعني أنّه ليس في المصباح الأول شية مطلقا، و لكنّه يريد أنّه لا يميز المصباح الأول من الثاني علامة خاصة. بل العلامات فيها واحدة " (2)، فالهام في كلّ هذا أنّ من العلامات ما هو خاص مميز يكون شية تختصّ بصفات معينة و لا تكون علامة كاملة.

قد تساوي العلامةُ الاسمَ عند الجاحظ في قوله: " و من جعل ذلك لها كالاسم الذي هو العلامة "(3)، فقد ورد عند ابن منظور قوله:" و اسم الشيء ؛ سِمُهُ، سُمُهُ، سِمُه، سماه؛ علامته التهذيب... و قال أبو العباس الاسم رسم و سمة توضع على الشيء تعرف به، و قال ابن سيدة؛ و الاسم اللّفظ الموضوع على الجوهر أو العَرَض لتفصل به بعضه من بعض..."(4)، أمّا الاسم عند الجاحظ فهو كما يقول محمد الصغير بناني:" ليس إلاّ صورة للمعنى الذي يسميه"(5)، فإذا لم تكن الآية علامة تامة، و لا شية تامةً، كما لم تكن دليلاً في بعض المرات، فما الذي يحدّد الفرق بين العلامة و الاسم إذن؟

يقول الجاحظ: " فإن قلت : فقد علم عز وجلّ آدم الأسماء كلّها، و لا يجوز تعريف الأسماء بغير المعاني، و قلت : ولولا حاجة النّاس إلى المعاني و إلى التعاون و الترادف، لما احتاجوا إلى الأسماء، وعلى أنّ المعاني تفضل على الأسماء و الحاجات تحوز مقادير السمات، و تفوت ذَرع العلامات، فمما لا اسم له خاص الخاص، و الخاصيات كلّها ليست لها أسماء قائمة وكذلك تراكيب الألوان

(1) لسان العرب. ج: 15. ص: 392.
(2) كتاب الحيوان. ج5. هامش ص: 23.
(3) المصدر نفسه. ج1. ص: 28.
(4) لسان العرب. ج: 14. ص:397 .
(5) النظريات اللسانية و البلاغية و الأدبية عند الجاحظ من خلال البيان و التبيين. ص: 143.

والأراييح، و الطعوم و نتائجها"[1]. نفهم من هذا النص أنّ الجاحظ بعدما عرض لما ليس علامة عاود الحديث عن أسماء ليست علامات، فإذا كان الاسم علامةً مرةً أضحى في هذا النّص ذا موقع بين معاني السّمات و العلامات فكيف ذلك؟ إن السّمات علامات و صفات، و المعاني دلالات للعلامات، و الأسماء تفضل عنها المعاني، و بالتالي تفضل المعاني عن العلامات، أمّا الحاجات فتفوت العلامات، فقد نحتاج إلى التعبير عن أمر ما و لا نستطيع ذلك، رغم ما يوجد حولنا من وسائل تُتَرجم بالعلامات، فنقول مثلا: عجزنا عن التعبير مهما كانت طرائقه، إذ نلجأ إلى السمات التي يمكن أن تجوز في المقادير، و كأننا بالجاحظ تدارك أن لا تكون الأسماء و لا الشيات علامات، أمّا فيما تفضل هذه الأمور وحينما تفوت، فلم يوضحها الجاحظ و لم يفصل الحديث فيها، إنّما قدّم قاعدة عامة لمفهوم العلامة غير المفصل بإسهاب بهذه الطريقة: " و إنّما تكثر العلامات و تعظم على قدر طبائع أهل الزمان"[2]؛ فهذه الطبائع هي نتيجة العرف الذي تسير بموجبه العلامات التي يستخدمها أهل الزمان في أزمنتهم الخاصة، فلكل زمن عرفه وعاداته وطبائعه، وهي محكومة لا محالةَ بالحالة الاجتماعية عينها التي أنتجتها، فإمّا أن تكون كثيرة، و إمّا أن تكون قليلة، أمّا عظمتها فتكون بما أنتجه أهلها و مستخدموها، فحديث الجاحظ بهذا الصدد هو إلحاق لما أصدره من أحكام في الاجتماع و ضرورته من الناحية البيانية [3]، وكما أن الجاحظ قد تفطن للشية كوصف خاص داخل العلامة فإنّ بورس قد توسع بما فيه كفاية في هذه الخصوصية مثلما سبق وبيّنا.

اللّغة " في كلّ مجتمع نظام عام يشترك الأفراد في اتباعه، و يتّخذونه أساسًا للتعبير عمّا يجول بخواطرهم، و في تفاهم بعضهم مع بعض، و اللّغة ليست من الأمور التي يصنعها فرد معين أو أفراد معينون، و إنّما تخلقها طبيعة الاجتماع وتنبعث عن الحياة الجمعية"[4]، إذْ تحوي اللّغة هنا كلّ علامة دالة على التواصل

(1) المصدر نفسه. ج5. ص: 21.

(2) المصدر السابق. ج:7. ص: 219.

(3) الجاحظ و الدراسات اللّغوية. ص: 31.

(4) أنظر: الاجتماعية عند الجاحظ. ص: 187 من هذا البحث.

كما يبقى الجانب غير اللّغوي قويا كذلك بحضوره في التعاملات بين المتلاغين، الأمر الذي وجد طريقه عند بورس في كل ما هو ضامن لاجتماعية اللّغة بعلاماتها. أورد سعيد بنكراد عن بورس قوله: " إنّ الإنسان علامة، و ما يحيط به علامة، وما ينتجه علامة، و ما يتداوله هو أيضا علامة "[1]، فطابعه يشكل حقلاً للعلامة، حتى أنّ من أنواعها من الناحية الرياضية الكثير مثلما سبق و رأيناه، ومنها القانوني الذي يلحقه الإنسان ليكون عرفًا، و بما أنّ الإنسان لا يمكنه العيش بمفرده، ولا يمكنه خلق علامات لنفسه وحسب، فإنّ اجتماعية هذا التصور لا يمكن تجاوزها أبدًا مثلما يقول دولودال: " و الخلاصة أنّ النظرية الاجتماعية للعلامة عند شارل بيرس تفترض حضور الشخصية داخل العلامة، ذلك أنّها و هي غير ثنائية هي نفسها السيرورة السيميوطيقية التي يجد الإنسان نفسه مندمجًا بها؛ أي هي السيرورة السيميوطيقية الثنائية بالتحديد، و باعتبارها ثالثة، فهي قابلة للوصف، و إذن فالإنسان لا يستطيع أن يكون له موقع إلاّ ذلك الموقع الذي يعود إليه حقا داخل النموذج السيموطيقي؛ أي موقع العلامة ..."[2]. فلا يمكن على الإطلاق القول بعلامة لا يميزها صاحبها، لأنه بتعبير بسيط هو من يمثلها و هي ما يعكسه.

أما طبائع أهل الزمان فلا يكون فيها للفردية وجود فعلي[3]، فكما أورد دولودال عن بورس" لقد دافع بورس عن الطبيعة الاجتماعية للعلامة دائما ليس كما كان يفعل سوسير بمعارضة اللّغة بالكلام، بل بإقصاء فاعل الخطاب، ببساطة إنّ الأنا (**Le je**) هي التي تتكلم، لكن ما تقوله ليس ولا ينبغي أن يكون" ذاتيا "، إنّ

---

(1) السميائيات والتأويل، مدخل لسميائيات ش س بورس. ص: 72.

(2) جيرار دولودال السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 132.

(3) إذ يقول الجاحظ في مواصلته القول الأول: " و على قدر الأسباب التي تتفق وتتهيأ لقوم دون قوم، وهو أن يكونوا جبابرة عتاة، أو أغنياء منقوصين، أو علماء معاندين، أو فلاسفة محتالين. أو قوما [قد] شملهم من العادات السيئة، و تراكم على قلوبهم من الإلف للأمور المردية، مع [طول] لبث ذلك في قلوبهم..."كتاب الحيوان (ج7. ص: 218)، و إلى ختام قول الجاحظ حول الأسباب و ما شكله من قوام العلامات، و التي يصل فيها إلى أبغض اللّغة عند أصحابها من الأسباب المؤدية إلى ذلك في قوله: " و إن أبغض تلك اللّغة أبغض تلك الجزيرة ... " المصدر نفسه. (ج7. ص220)، و هو تأكيد على أنّ أسبابًا كثيرة لها فاعليتها في تكوين التواصل بالعلامات المختلفة.

الأنا هي مكان العلامات، و هي بالأخص مكان المؤولين، و هي مكان معزول بل بالعكس هي مكان في حالة و كلّ حالة هي حالة اجتماعية ..."[1]. أي أنّ الفردية تعيش داخل الاجتماعية من حيث كونها تعبر عن الأنا الجماعية لا غير.

و لْنَعُد الآن إلى الدليل الذي اهتم به الجاحظ في مواطن كثيرة من كتابه، وليس فقط العلامة، إذ حدّد ثلاثة أقطاب للدلالة بهذا الشكل: " و إذا كانت الأعيان هي الدالة على الله فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه..."[2]. لقد عرض الجاحظ بهذا القول مكونات العلامة دون التصريح بها و بحيثياتها، لكنه خصّ بالذكر الدليل الكوني، إذ يعود هذا الدليل من الناحية الفلسفية إلى الكون أو إلى الوجود فـ "دليل وجودي Ontological proof (E), Preuve ontologique(F), Ontologischer bewis(G) ، أو الدليل الأنطولوجي نسبة إلى علم الوجود أو الأنطولوجيا، و هو الدليل على إثبات وجود الله بتحليل صورنا لذاته، فحيث أن الله يتصف بجميع الكمالات، و الوجود في الأذهان إلى الوجود في الأعيان"[3]، و هو تقريبا ما أراده الجاحظ بتحليل هذا الرأي - رغم كونه لم يفصل في معاني أقطاب الدلالة الثلاثة.

أما إذا أراد إبراز بعض ملامح الدليل بإزاء العلامة نعته بهذا الشكل:" وصياحه قبل الفجر كصياحه و قد نوّر الفجر و قد أضاء النهار، و لو كان بين الصيحتين فرق و علامة كان لعمري ذلك دليلا.."[4]. فالجاحظ لا يضع مفهوم العلامة مرادفا لمفهوم الدليل، و لو فصّل أكثر لكان قد وصلنا الفرق الدقيق الذي أراده، لكن الملفت للانتباه في هذا المستوى من الطرح أن الجاحظ يشعرنا بما يريد الوصول إليه بين المفهومين، و هو ما عبّر عنه بالنتيجة من الفرق من خلال العلامة بالدليل على الشيء، بوصفه الأثر المباشر لأية علامة، و ذلك من خلال استخدامه للفظ الدال أيضا من خلال هذا النص: " و يقولون في الحلف: الدم الدم ، و الهدم

---

(1) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 47.

(2) كتاب الحيوان. ج2، ص: 135.

(3) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. و الإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 350.

(4) كتاب الحيوان. ج2، ص: 294.

الهدم (يجر كون الدال في هذا الموضع)، لا يزيد طلوع الشمس إلا شدا..."(1)، ورغم هذا لا نجد الجاحظ يفصل في مفهومي الدال و الدليل، أي أنّه أشار فقط إلى لفظه، علما أنه على معرفة بالدليل و ما يمكن أن يكون شبيها به: " و ما علم المترجم بالدليل عن شبه الدليل"(2). فهناك أدلة ليست بأدلة؛ إنما تماثل الدليل وحسب، لكن جوانب الشبه غير واضحة و لم يسع الجاحظ إلى إبرازها...*3.

يعتبر الحكم العام على مفهوم العلامة عند الجاحظ حكما يخص المفهوم الذي يصادف ما هو لغوي و ما هو غير لغوي، لكن دون تحديد لما يتشكل منه كمتَصوّر عام، لأنّ العلامة بهذا الشكل هي معرفة اجتماعية لبعض ما يمكن أن تشكله طبائع الناس فيما بينهم ليحققوا التواصل اللغوي و غير اللغوي، وهو الأمر الذي وجد طريقه بشكل مسهب عند بورس، و بشكل عام عند الجاحظ من خلال بعض الإشارات المقتضبة، أضف إلى ذلك فالإشارات التي عرضها الجاحظ فيما يخص المفهوم العام للعلامة لا يمكنها أن تكون في المسار ذاته الذي عرض بورس وفقه

(1) المصدر نفسه. ج4، ص: 470.

(2) المصدر السابق. ج1، ص:78.

* لقد أورد الجاحظ أمثلة كثيرة مثلما رأينا. ليس هذا وحسب بل إنّ نظرة شاملة لعلاقة الأفراد المتلاغين فيما بينهم ليست الوحيدة التي تبرز قيمة العلامات، فبوصفها حكما عاما يحقُ لنا أنّ نتحدث عنها باجتماعية اللّغة الإنسانية، و لكن بالتدارك والتداولات الإنسانية مع الحيوان فإنها تأخذ أبعادها، و رغم كون الجاحظ يضع إمكانيات كثيرة لنشأة اللّغة في بداية هذا النّص وقبل حديثه عن العلامات، إلا أنّ تعامل الإنسان مع الحيوان يجعل الحيوان عاقلاً من خلال التعاملات بين الطرفين، ذلك أنّ الحيوان يصير بمثابة كائن عاقل يتبادل الكلمات بشكل طبيعي مع النّبي وهنا تكون العلامات واضحة الدلالة عند الجاحظ بعدة احتمالات: وقد روى النّاس عن النبي صلى الله عليه وسلّم في كلام السباع والإبل ضروبا، و لم يذهبوا إلى أنّها نطقت بحروف مقطعة، ولكنّ النبي صلى الله عليه وسلّم أن يكون [الله] أوحى إليه بحاجاتها، و إمّا أن تكون فراسته و حسّه وتثبيته في الأمور مع ما يحضره اللّه من التوفيق، بيّن له معانيها وجلاّها له، و استدّل بظاهر على باطن وبهيئة وحركة على موضع الحاجة، وإمّا أن يكون اللّه ألهمه ذلك إلهاما " (كتاب الحيوان.ج7. ص: 218). وأمّا جهة ابن داود، صلى الله على نبينا وعليه في المعرفة بمنطق الطير و منطق كل شيء، فلا ينبغي أن يكون ذلك إلا أن يقوم منها في الفهم عنها مقام بعضها من بعض، إذا كان اللّه قد خصّه بهذا الاسم، وأبانه بهذه الدلالة ...". المصدر نفسه. (ج7. ص: 219)، و هنا تتوازى علامات ما بين المتلاعنين من الإنس مع الحيوان لأنّها تتعادل و تصبح بمثابة اللّغة الواحدة، لكنّها نسبية، و لا يصحّ الحكم فيها بالتعميم إلا بما أراده الله كخصوصية لبعض البشر...

نظرته للدليل، أمّا ما يمكن أن يضعنا بشكل دقيق عند الحدود الفاصلة بين العلامة البورسية و العلامة عند الجاحظ فهو ما يلي:

2 ـ أنواع العلامة:

حتى نتمكن من تحديدها لابدّ أن نرجع إلى التصور العام للعلامة عند الجاحظ كفكرة عامة إذ يقول: " و وجدنا كون العالم بما فيه حكمة ... فكل مستدل دليل و ليس كلّ دليل مستدلا، فشارك كل حيوان سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة و في عدم الاستدلال واجتمع للإنسان أن كل دليلاً مستدلاً، ثم جعل للمستدل سبب يدل به على وجوه استدلاله، و وجوه ما نتج له الاستدلال و سمّوا ذلك بيانًا"(1). لقد خص الجاحظ بهذا النّص مشمولات البيان و مكوناته، أمّا و نحن بصدد إبراز أنواع العلامة، فالذي يلفت انتباهنا هو البعد القيمي للبيان و تجلياته، فلقد سبق و توقفنا عنده في مدخل هذا البحث من خلال التعريف الحديث الذي قابله به عدد من الباحثين، إذ عادلوه بلفظ السيمياء في أكثر من موضع، و هي ملاحظة تلحق فكرته العامة بما يسمى البيان، إذ يقول إدريس بلمليح:" أنّه يتصور العالم تصورًا بيانــيــا"(2)؛ و هنا يمكننا القول إنّ التصور السيميائي للعلامة عند الجاحظ هو تصور بياني لذا وجدنا عمر أو كان يفردّ للجاحظ عنصرًا في كتابه: "اللّغة والخطاب" يعنونه بـ: "الجاحظ و سيميائية البيان" (3)، و ذلك بعد حديث شامل عن تناول الدلالة و كيفية استقلالية البعض منها عن الآخر بين الحيوان و الإنسان في الاستدلال و البيان.

يقول الجاحظ في البيان و التبيين:" و البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، و هتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، و يهجم

---

(1) المصدر السابق. ج1، ص:33.

(2) إدريس بلمليـح . الرؤية البيانيــة عند الجاحظ. دار الثقافة للنشر و التوزيع. الدار البيضاء. المغرب. ط1. 1404. 1984. ص: 120.

(3) أنظر عمر أو كان. اللّغة والخطاب. أفريقيا . الشرق . المغرب. 2001 . ص: 112. مع ملاحظة أننا سنفصل في هذا العنصر عند حديثنا عن التواصل و الإبلاغية عند الجاحظ في الفصل الرابع من هذا البحث.

على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، و من أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر و الغاية التي إليها يجري القائل و السامع، إنّما هو الفهم و الإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام و أوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"(1)، و بهذا نجد البيان اسما جامعا لكلّ ما يحقق التواصل و مهما كانت العلامات، فمن خلال " رؤيته العامة لهذا المصطلح سنرى أن البيان يحدث باللغة وغير اللغة، و إن احتلت اللّغة في تصوره للبيان و وسائله و طرقه مكانا عليا، حتى كأنّه يخصها دون غيرها من وسائل البيان"(2). يقول الجاحظ في مكونات البيان والغاية منه : " و جعل البيان على أربعة أقسام : لفظ، و خطّ، و عقد، و إشارة وجعل بيان الدليل الذي لا يستدلُ تمكينه المستدل من نفسه، و اقتياده كلّ من فكّر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان و حشي من الدلالة و أودع من عجيب الحكمة "(3). فإذا أردنا تتبع هذه الأقسام نلْقيها كالتالي:

أ ـ اللّفظ:

ورد في لسان العرب أن " اللّفظ أن ترمي بشيء كان في فيك و الفعل لفظ الشيء. يقال: لفظتُ الشيء من فمي ألفظه لفظا؛ رميته"(4)، وهو كما ورد في المعجم الشامل" Word(E), Mot(F), Vox(L), Wort(G) ما يتلفظ به الإنسان أو في حكمه، مهملا كان أو مستعملا، فيقسم إلى فعل، و اسم، و حرف، و المنطقيون يسمون الفعل الكلمة..."(5). اللّفظ إذًا واحد من مكونات الخطاب الذي لا يعتبر فيه

(1) البيان و التبيين. ج1، ص: 60.

(2) حلمي خليل. دراسات في اللّغة و المعاجم. دار النهضة العربية. بيروت. ط1. 1998. ص: 266.

(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 33. 34. مع ملاحظة هامة: أن الجاحظ في كتاب الحيوان يقدم لنا أربعة أنواع للعلامة في حين يقدم في البيان و التبيين خمسة منها: في قوله:" و جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ و غير لفظ خمسة أشياء لا تنقص و لا تزيد... أنظر: البيان و التبيين. ج1. ص: 61.

(4) لسان العرب. ج: 7. ص: 461.

(5) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية والإنجليزية والفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص708، 709.

المستعمل من الكلام هو الأساس، بل يمكن أن يكون مهملاً أو لا معنًى له، فلو أردنا معرفة تجلياته فكيف سنلفيها عند الجاحظ؟

يقول الجاحظ: " و لو أنّ إنسانًا مع قول الله تبارك و تعالى: " فليغيرنّ خلق الله " قال إنّما يعني الخصاء لم يقبل ذلك منه، لأنّ اللّفظ ليس دلالة على شيء دون شيء، و إذا كان اللّفظ عامًا لم يكن لأحدٍ أن يقصد به الشيء بعينه... فصورة الكلام هو الإرادة و هو القصد "[1]. يبرز الجاحظ في هذا النص قيمة اللّفظ في توجيه الدلالات المختلفة، إذ تُوجهه قصدية المتكلم إلى الشيء بعينه، و هو بهذا مؤشر للمعنى الخاص دون العام، فلابدّ أن يدخل ضمن دائرة الإبلاغ من خلال القصد و الإرادة كليهما، لأنه أصلٌ في وسائل البيان، إذ يضيف قائلا: " و قلنا في الحاجة إلى المنطق [و عموم نفعه، و شدة الحاجة إليه]، و كيف صار أتم نفعًا [ولجميع هذه الأشكال أصلاً]، و صار هو المشتق منه و المحمول عليه"[2]، الأمر الذي يعلّق عليه إدريس بلمليح بقوله:" و معنى هذا أنّ الكلام في نظر الجاحظ هو البيان الحقيقي، في حين أنّ غيره من وسائل التواصل شبه به و تابع له "[3]، فلا بدّ " لبيان اللّسان من أمور منها؛ الإشارة باليد، و لولا الإشارة باليد لما فهموا عنك خاص الخاص، إذ كان أخص الخاص قد يدخل في باب العام، إلا أنه أدنى طبقاته، وليس يكتفي خاص الخاص باللّفظ عمّا أداه كما اكتفى عام العام و الطبقات التي بينه وبين أخص الخاص "[4]. وهنا نفهم علاقة الاشتمال التي ينطوي عليها اللّفظ بما هو أخص فيه، لأنّه العام من الخاص، فاللّسان عند الجاحظ " يصنع في جوبة الفم، و هوائه الذي في جوف الفم، و في خارجه، و في لهاته، و باطن أسنانه مثل ما يصنع القلم في المداد و اللّيقة، والهواء، و القرطاس، و كلّها صور وعلامات وخلق مواثل، ودلالات ..."[5]، أمّا إذا كان اللّفظ هو ما ينطق به اللسان، فشأنه في

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 180.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 5.
(3) الرؤية البيانية عند الجاحظ . ص: 134.
(4) كتاب الحيوان. ج1. ص: 50.
(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 70.

ذلك شأن المكتوب في الفائدة منه إلى جانب الرسم و الإشارة و غيرها من وسائل التواصل.

إنّ ما يفرض نفسه على وسائل التواصل عند الجاحظ هو اللفظ باللسان، فـ" البيان باللّسان يدخل بنا في صميم الظاهرة اللغوية الاجتماعية التي يضعها في مقدمة أصناف الدلالات أو وسائل البيان و هو اللفظ أو اللّغة المنطوقة"(1). لأنّ الغاية من اللّفظ و غيره من وسائل البيان هو التبيين و الفهم مع الإفهام...*، أمّا المكتوب في مقابل الملفوظ فهو واحد في علاماته الإيصالية و دلالاته المتعددة، لأنّ فائدة المكتوب كفائدة الشفوي تمامًا في تأدية الإبلاغ المرجو منها و إن اختلفت وسيلة كلّ منهما، لكنّ بخصوصية يذكر الجاحظ عنها ما يلي: " قال سليمان اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم"، و قد كان عنده من يبلّغ الرسالة على تمامها من عفريت، و من بعض من عنده علم من الكتاب، فرأى أن الكتاب أبهى وأنبل، وأكرم وأفخم من الرسالة عن ظهر لسان، و إنّ أحاط بجميع ما في الكتاب "(2). فللمنطوق مشروعيته الإيصالية إذًا، لكن المكتوب أمام المتلفظ به شيء آخر، و لو حصل به القصد من اللّغة عامة، فالفرق واضح بينهما.

يقول الجاحظ عن التلفظ في (سكر الهوى):"... فدخلتُ على رجل ضخم فدم غليظ اللّسان، عليه من الكلام أشل المؤنة، و في معانيه اختلاف ليس منها شيء يواتي صاحبه و لا يعاونه و لا يشاركه و لا يناسبه، و حتى ترى أنّ أذنه في شق و لسانه في شق، و حتى تظن أنّ كلامه كلام محموم مجنون، و أنّ كل واحد منها يقطع نظام المعاني..."(3)، حيث يتعثر اللّفظ و تختلط المعاني و لا تصلُ الدلالة، فاللّسان لم يؤدّ وظيفته و تعثّر مراده أمام المكتوب، كما انقطع نظام المعاني

(1) دراسات في اللّغة و المعاجم. ص: 271.

* هذا ما سنفصل فيه الحديث في الفصل الرابع من هذا البحث.

(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 97.

(3) المصدر نفسه. ج2. ص: 227.

الذي يشكّل قاعدة هامة في التواصل الذي انتبه الجاحظ إلى أسسه، ناهيك عن هروب المعاني من المتلفظ بها و بالتالي عدم وصولها السامع.

للتلفظ إذًا مبادئ لا يمكن الانفلات منها لأنّها من أركان حدوث التواصل بالمقال و في المقال المتواطئين لها فلكلّ مقامٍ مقالُه: " و لو كان ذلك الموضع موضع كنايته هي المستعملة، و بعد فلو لم يكن لهذه الألفاظ مواضع استعملها أهل هذه اللّغة، و كان الرأي ألا يلفظ بما لم يكن لأوّل كونها معنى إلاّ على وجه الخطأ، ولكان في الحزم و الصون لهذه اللّغة أن ترفع هذه الأسماء منها، و قد أصاب كلّ الصواب الذي قال: " لكلّ مقام مقال"[1]. إنّ الذي يحملُ صفة قليل الكلام بالنسبة للجاحظ هو من لديه شيم الحكمة، إذ نُلْفيه يصف رجلاً بما يلي: " و كان بيّن اللّسان قليل فضول الكلام، و كان مهيبا في أصحابه"[2]، " و يقالُ: لسان طلق ذلق"[3]، كما قد تعرقل اللّفظَ علةٌ كالذي زعمه المتكلمون من أنّ: " الأخرس أصم، وأنّه لم يوت من العجز عن المنطق لشيء في لسانه، و لكنّه إنّما أتي في ذلك لأنّه حين لم يسمع صوتًا قطّ مؤلفا أو غير مؤلف لم يعرف كيفيته فيقصد إليه..."[4].

أمّا الحيوان فله لسانٌ كذلك، لكنّه لا يتلفظ بما يتلفظ به الإنسان، دون ذكر للغة الهدهد، لأن القوى الإدراكية هي ما يحدّد الفرق أو التماثل - مثلما سنرى - إنّما قد يطلق على الحيوان لفظ الناطق فقد " يشتقون لسائر الحيوان الذي يصوّت ويصيحُ اسم الناطق إذا قرنوه في الذكر إلى الصامت و لهذا الفرق أعطوه هذه المشاكلة و هذا الاشتقاق، فإذا تهيأ من لسانٍ بعضها من الحروف مقدار بفضل به على مقادير الأصناف الباقية كان أولى بهذا الاسم عندهم، فلمّا تهيأ للقطاة ثلاثة أحرف . قاف. و طاء. و ألف، و كان ذلك صوتها، سمّوها بصوتها...و العربُ تتوسع في كلامهما، بأيّ شيء تفاهم الناسُ فهو بيانٌ، إلا أنّ بعضه أحسن من

(1) المصدر السابق. ج3. ص: 43.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 246.
(3) المصدر نفسه. ج4. ص: 248.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 404.

بعض "[1]، كما" و زعم صاحب المنطق، أنّ كل طائر عريض اللّسان، فالإفصاح بحروف الكلام منه أوجد "[2]، حيث يخرج اللّفظ عن الخاصية الإنسانية كما يخرج اللّسان كذلك، ليتضح مجاله الأوسع بين لغة الحيوان والإنسان على حد سواء، فخذ لهذا ما قالته العرب في القطاة من تلفظها و نطقها و إيصالها: " و القطاة لم ترد اسم نفسها، و لكنّ النّاس سمّوها بالحروف التي تخرج من فيها، و زاد في ذلك أنّها على أبنية كلام العرب، فجعلوها صادقة و مخبرة و مريدة [قاصدة] "[3]، فبما أنّ القطاة لم ترد اسم نفسها لأنّها لا تدرك ذلك، فقد لحقت بها صفة الناطق لا على سبيل تطابقها و الإنسان في اللّفظ إنّما على سبيل الاشتقاق و المماثلة لا أكثر، لأن المماثلة ليست مطابقة، فعادلت بذلك قصدية الإنسان من علامات التلفظ و إخباريته [4]. يبقى أنّ الحاجة للمنطق هي ما جعلته أهم عناصر البيان ـ كما سبق و بيّنا ـ وهي ما يجعلنا نقول: تكمن أهميته في قيمته الإيصالية داخل المجتمع، أضف إلى ذلك إذا حدث و كانت القيمة لغير اللّفظ بل للمكتوب في بعض الحالات مثلما بيّن ذلك الجاحظ في أهمية الكتابة، فإنّه أساسي عند الأمّي و غير الأمّي كليهما.

لقد تأكدت هذه الفكرة مع من جاؤوا بعد الجاحظ و الذين نذكر منهم على ابن سينا الذي يقول: " اللّفظ يدل على المعنى؛ إمّا على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللّفظ موضوعا لذلك المعنى و بإزائه، مثل دلالة" المثلث" على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع، و إمّا على سبيل التضمن بأن يكون المعنى جزءًا من المعنى الذي يطابقه اللّفظ؛ مثل دلالة " المثلث" على " الشكل" فإنّه يدلُ على" الشكل" " لا على أنّه اسم " الشكل" بل على أنّه اسم لمعنى جزؤه الشكل وإمّا على سبيل الاستتباع والالتزام بأنّ يكون اللّفظ إلاّ بالمطابقة على معنى، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى

---

(1) المصدر نفسه. ج5. ص: 286 – 287.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 286- 288.

(3) المصدر السابق. ج س. ص: 579.

(4) أنظر كذلك: نطق الطير في المصدر نفسه. ج7. ص: 55. أمّا شرح لسانه عضويا ففي. ج7. ص: 103. 104.

غيره كالرفيق الخارجي، لا كالجزء منه، بل هو مصاحب ملازم له، مثل دلالة لفظ " السقف " على الحائط و " الإنسان" على " قابل صنعته الكتابة "[1].

نفهم من كلّ ما سبق أنّ لفظًا ما ليس بالضرورة في ارتباطه بمفهوم معين لتحقيق دلالة بعينها، و الأمثلة العديدة التي أوردها الجاحظ هي دليل واضح على اختلاف قصدية الألفاظ، فالأخرس لا يتعامل مع اللّفظ بالدلالة ذاتها التي يتناولها بها الحيوان أو الإنسان العاقل، الأمر الذي جمعه ابن سينا في نصّه ليبرز دلالة لفظ من غيره في المعنى ذاته، و ليس فقط عند الأشخاص، فالأمر عائد إلى الكيفية و القصد ـ كما سبق و أوردهما الجاحظ ـ، أضف إلى ذلك أنّ اللّفظ بوصفه علامة هو لفظ لا ينفصل أبدًا عن مفهومه، و ذلك على اختلاف المفهوم و صورته للوصول إلى البيان من اللّفظ الذي يشكل أهم الأنواع العلامية عند الجاحظ، الأمر الذي يؤكّده محمد أو غانم بقوله:" المقصود بالمفهوم عند أهل اللّغة و البيان والمنطق و المعنى لكونهما متحدان بالذات، و كل منهما يمثل الصورة الخاصة في العقل أو عنده، وهما مختلفان باعتبار القصد والحصول، " فمن حيث إنّ الصورة مقصودة اللّفظ سميت معنى، و من حيث إنّها حاصلة في العقل سميت بالمفهوم، فالمفهوم إذن ما يمكن تصوره و ما يحصل في العقل"[2]، و هو الأمر الذي إذا صدق على الإنسان لن يصدق على الحيوان رغم وصفه بالناطق، و ذلك رغم موضعه في الكتاب المقدس أو في غيره من الوقائع الحياتية، لذا يمكن القول: إنّه أمرُ القصدِ هو ما يحدّدُ قيمته الإيصالية ودليل الحصول فيه، وإذا انتفى هذا الأمر يكون اللّفظ مجرد لفظ غير مرتبط إلاّ باللّسان الفيزيولوجي ... و كما يقول ابن سينا: " إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المُدرك يشاهدها ما به يدرك، فإمّا أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عند المدرك إذا أدرك، فتكون حقيقته ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية: مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من

(1) ابن سينا . الإشارات والتنبيهات . القسم 1 .ص : 139.

(2) محمد أوغانم. رسالة في الاستدلال و تمييز المداول من الدال. مطابع الشويخ. تطوان . ط1. 2005. ص: 79.

المفروضات التي لا تمكّن إذا فرضت في الهندسة ممّا لا يتحقق أصلاً، أو تكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له و هو الباقي"(1).

يختلف اللّفـ ـظ إذن بحسب طبيعة المدرك أو غير المدرك، فالقطاة تتلفظ ولا تدرك، و العقل منتفٍ عن المجنون، و الإفصاح عند الطيور ليس إفصاحًا باللّفظ من خلال صوره المفهومية الذهنية، كما أنّ انتفاء القصد عند الأخرس لا يعني عدم لحاقه بالحيوان غير المدرك، بل يعني خصوصية عملية التواصل عند الأخرس بالذات من خلال الصور و وصول مفاهيمها بالطريقة نفسها عند الإنسان السوّي، لأنّ المبين في لغة بعينها لا يعني كونه قد يدرك صورًا مفهومية في لغة أخرى رغم تمكنه من سماع ألفاظ لغةٍ أجنبيةٍ، لكنّها ألفاظ تشكل أصواتا و حسب بالرغم من أنّ مستقبلها إنسان مدرك و عادي، نفهم من هذا أنّ التواصل باللّفظ بين المخلوقات الحية هو مسألة بالغة التعقيد، وهو منتمٍ إلى هذه: " الظاهرة المجبرة فضلاً عن الحقيقة الثابتة في أنّ الكلام هو خاصية إنسانية تمامًا وعلى وجه الحصر تستدعي ضرورة بحثا واعيًا في المتطلبات البيولوجية للّغة البشرية"(2)، و لاسيما أنّ هناك نوعًا بشريًا لا يتمكن من التواصل بها (المجنون نسبيا + الأخرس) على حدّ تعبير الجاحظ، لأنّ هذا الطرح هو طرح جريء من قبل الجاحظ أثبت به مدى اتساع هذا الموضوع، كما أبرز مدى تجاوز المقدرة الإنسانية تحليلَ هذا التواصل اللّفظي إلى جانب التواصل الحيواني.

يقول رومان جاكوبسون*:" إنّ الانتقال من" السيمياء الحيوانية Zoosemiotics إلى الكلام الإنساني هو قفزة نوعية هائلة، و هذا يناقض العقيدة السلوكية المهجورة التي مفادها أنّ الحيوانات تختلف عن لغة البشر من حيث الدرجة فقط لا من حيث

(1) الإشارات و التنبيهات. القسم الثاني. ص: 359. 360. 361. 362... 366.

(2) رومان ياكوبسون. الاتجاهات الأساسية في علم اللّغة. تر: علي حاكم صالح و حسن ناظم. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء – المغرب – بيروت لبنان ط1. 2002 ص: 88.

* نلجأ في هذا المستوى للمعطيات التي علّق بها جاكوبسون على هذا النوع من السيمياء لأنّه أحد ناقلي التراث البورسي في الاتجاهات الأساسية، أمّا مارتينيه فلأنه قد ساهم رفقة جاكوبسون إسهاما كبيرا في توضيح البعد الإيصالي للفظ و الأصوات المشكلة له نتيجة تأثرهما بالمجهودات الأمريكية التي جاءت بعد بورس.

النوع"[1]. اللّفظ هنا و إن كان علامة فهو ليس العلامة نفسها بين المفهومين" الإنساني والحيواني"، فالإنسان " مبرمج سلفا لأن يتكلم، و ليتعلم لغات مختلفة أيا كانت، في حين أنّه لم يبرمج ليتلقن الفيزياء، أو علم الذرة، أو الرياضيات آليًا، واللّغة(Le langage) يجب أن تعلم تحت شكل من اللّسان (la langue) خاص بمجموعة حتى تتجلى في صورة كلام، و إذًا فالاستعداد في اللّغة سمة تكوينية وتحقيقها يمر عبر تدرج ثقافي، فاللّغة تقتضي استعدادًا إنسانيا بنوع خاص؛ استعدادًا للترميز والتجريد لأنّ الإنسان ليس قادرًا فقط على ذكر ما هو حاضر وملموس بل هو قادر كذلك على ذكر ما هو بعيد في الزمن الغابر أو الفضاء مجردًا أو حتى خياليًا، ولا يوجدُ تفكير إنساني خارج الكلمات"[2]، و مهما يكن الأمر فقد أراد الجاحظ مُفْصِلَة اللّفظ عند الحيوان و الإنسان على السواء، و ليس هذا وحسب بل كذلك عند إنسان ذي خصوصية (الأعمى و الأخرس)، و هو تجسيد لأهمية بالغة في موسوعةٍ جعلت علامة اللّفظ أوسع مجالاً في التناول تماما كما أكدّ ذلك جاكوبسون في وقت لاحق و كذلك أندريه مارتينيه و غيرهم ممن سنتوقف عندهم لاحقا.

يبدو ممّا سبق أنّ الألفاظ و إن تبادلها أصحاب اللّغة الواحدة فقد لا تؤدي إلى التواصل، أمّا بالنسبة للحيوان و الإنسان فيصعبُ تحديد التواصل الفعلي الذي يقود إلى التفاهم المتبادل عبر الصور الإدراكية، ذلك أنّ بنية خاصة بالإنسان هي ما حددت طبيعته التلفظية، و بنية أخرى عند الحيوان جعلته في بعض الحالات مساويا في اللّفظ للإنسان، و لكنّه غير مساوٍ للبنية الإدراكية و العقلية التي أنشأت التلفظ ذاته، إذ يبقى أن نقول: إنّ الشكل اللّغوي لا يعني دائما بنية صوتية لفظية تامة المكونات، فحتى الإنسان قد يكون لديه القدرة على التلفظ، لكن دون تأدية معانٍ

(1) المرجع نفسه. ص: 85.

(2) عبد الجليل مرتاض. اللّغة و التواصل (اقترابات لسانية للتواصلين : الشفهي والكتابي). دار هومة الجزائر. ط1. 2003. ص: 22 - 23.

حقيقية، فينزل إلى مرتبة أقل في التواصل الفعلي، أين لابدّ من تحديد قيمة اللفظ الحقيقية و مقاومتها"[1].

إذا تمعّنا قضية اللّفظ في التحليل البورسي فإنّنا لا نجدّ تحليلاً شبيها بما أورده الجاحظ من علائق بين اللّفظ الإنساني و الحيواني؛ إنّما نجد الإجمال في كلّ ما يمكنّ أن يكون لفظًا أو علامة بأصنافها المختلفة، فإذا عدنا إلى الصراخ مثلاً نلفيه موضوع تجربة مباشرة في الطبيعة[2]، لأنّ الصراخ ليس حكرًا على الصبي أو الإنسان (العاقل/ المجنون) و لا على الحيوان، فوجوده في الطبيعة جعله لفظًا ذا دلالة عامة بالنسبة لبورس، و ليس هذا و حسب، بل إنّ " صراخ الشارع"[3] كذلك هو أهم من أن ينسب إلى حيوان أو إنسان فقط، بل تدخل فيه قيمة الجامد من صراخ قد يكون صوتًا ضجيجًا أو صراخًا غير حقيقي في هاتف معين...

تنبثق نظرة الجاحظ في هذا النّوع من العلامات أي اللّفظ المتوزع بين الكائنات من ناحية تكوينها العقلي و طبيعة تموضعها في الكتاب المقدس و طبقات المخلوقات؛ من قيمة المعتقد في توجيه البنى المنطقية لطابع اللّفظ سواء أدى معنى أم لم يؤدّه، و هي نظرة تتوجه إلى الموضوع من خلال اتساع القدرات الإدراكية عند المخلوقات المختلفة، و كيفية تَمكّنها من تشكيل عنصر من عناصر التواصل داخل المجتمعات المختلفة (لغة واحدة أو أكثر)، (مجتمع حيواني) / إنساني)، (مجتمع إنساني و حسب)، (مجتمع حيواني و حسب) ... حيث لا يمكن أن نقر بالتعارض بين بورس و الجاحظ، إلاّ إذا أردنا التوقف عند حدود المعتقد، و هذا ما لا نريدّ الخوض فيه هنا بالذات، إنّما نقول: "إنّ تصنيف العلامات عند بورس لا

---

(1) أنظر: المرجع السابق أين يفصل مارتينيه في مقومات الكلام واللّسان بنظرة متطورة عن الجهود السوسيرية وبمراجعة لمفاهيمه الأولى مع براغ في وجهة نظر تواصلية أكثر تصويتيه وفق ما راجعه من آراء سابقة له، ولمبادئ براغ خاصة . ص: 42. 43. 44.

(2) أنظر: ص: 117 من هذا البحث: عنصر: الدليل الفردي التأشيري التصوري.

(3) أنظر: ص: 119 من هذا البحث. عنصر: الدليل العرفي التأشيري التصديقي.

يعتمد على إحصاء العلامات المسماة في لغة ما، أو على الخصائص الخارجية، بل ينطلق من قوام الكائنات نفسها "(1)، و لاسيما الجامد منها.

يلفتُ بورس انتباهنا إلى قيمة الصدى ذاته في كونه يشكل قيمة تصديقية هامة من جانب اللّفظ في عمومه، فهو دليل يصبح فرديًا من نوع خاصٍ(2) أو مميز، إذ يفتح مجالاً لكلّ الكائنات الحية و الجامدة لأنّ تلحق بصدى اللّفظ من خلال القانون العام للّغة، فالصدى بمثابة التكرار الذي يحدثه الببغاء من تلفظ مميز يقابل اللّفظ الصحيح عند الإنسان، لا مصدر اللّفظ أي العقل و الإدراك، و ذلك رغم توفر وسيلة التعلم عند كليهما(3)، أمّا القوانين العامة من أسماء إشارة و كلمات فهي متوزعة بشكل مميز مع موضوعاتها ـ كما سبق و عرضناها مع بورس ـ في كل لفظ مرتبط بالقانون العام للعلامة عنده، حيث نجد فكرة بورس في هذا المجال فكرةً خاضعةً لنظامٍ تصوري خاص من الناحية الفلسفية و المنطقية، و هي حمولة تخضع لفكرٍ فلسفي تطوري قوامه الرياضيات، و الظاهراتية إلى جانب تمخض الفكرين الأرسطي و الكانطي، هذا الفكر الذي جعل العلامة بالنسبة إليه بمثابة: " شيء ما قائم لشيء آخر، و مدرك أو معبر عنه من شخص ما "(4). أين يكون المجال مفتوحًا للأشخاص وما يوازيهم في هذه الفكرة، لأنّ اللّفظ قد شكّل جزءا هاما من أجزاء العلامة.

إذا توقفنا عند مراحل الظاهرايته فإنّنا لا نلفي الحيوان مندرجا ضمن التصور الفكري و التلفظي ضمن المفهوم العام للعلامة عند بورس، فلو كانت الأولية مرحلة للحس المدرك، (الإدراك الحسي)، فسيكون بمقدورها أن تشمل حيوانًا بعينه، أمّا الثانية فإن التجربة أو الفعل فيها لا يختص إلاّ بأنواع محددة من الحيوانات، لأنّ الثالثة هي ما يعكس تجلي المعاني الفكرية التأويلية في العلامة البورسية، فتصورات

---

(1) عادل فاخوري. تيارات في السيمياء. دار الطليعة. بيروت. ط1. نوفمبر: 1990. ص: 64.

(2) أنظر: ص: 121 الرمز التصديقي أو العرض العادي.

(3) أنظر: ص: 82 و ما يليها عنصر أنواع العلامة (الدليل البورسي).

(4) تيارات في السيمياء. ص: 50.

العلامة لا تشتمل إلا على الإنسان العاقل و حسب، و هنا لا يصح القول إن مراحل المقولات الثلاث بمقدورها أن تكون للحيوان و المجنون و الإنسان في التلفظ، لأن الشرط الذي وضعه بورس في تحققها هو نفسه الذي أراده الجاحظ من اللّفظ بالقصد و الحصول، وهو ما لا يتم إلاّ بالفكر التام و اللّفظ سواء بسواء.

إن مقولة الثالثية هي مقولة الأفكار الموجودة عند الإنسان السوي سواء لغاية جيدة أم لغاية رديئة [1]، فمقولة الثالث هي: " حال وجود ما يوجد بحد ذاته، من حيث أنّه يوقع نسبة بين ثانٍ و ثالث تندرج تحت هذه المقولة، كلّ الأشكال والعمليات الذهنية الواعية كالتفكير و المعرفة و التعقد و الاتصال[2]، و اللّفظ بهذه الطريقة كنوع من وسائل الاتصال لا يمكنه أن يحمل صفات الثالثية إلا عند الإنسان السوي القادر على التفكير و التمعن و التأمل، و الذي لا يصل الثالثية ما لم يكن دليلا أصلاً . اللّفظ بالنسبة لبورس هو أحد أشكال التأويل الحاصلة لوقوع دلالة معينة، حيث لا يكون للّفظ إلاّ درجة معينة داخل سلسلة التلفظ ككل (Enoncé / Enonciation)، و السير داخل المقولات الفانيروسكوبية يجعل الأمر أقل استعمالاً بين الكائنات، كما لا يمكنه التحقق إلاّ من خلال الإدراك الذي أراد الجاحظ أن يعبّر عنه بالمعرفة عند الحيوان و أساليب التعلم، الأمر الذي جعل فلسفة بورس أكثر خصوصية أمام فكرة الجاحظ الأكثر موسوعية، فكلّما توجهنا إلى محور اللّفظ عند الجاحظ وجدناه متسعًا بين الكائنات، و كلّما توجهنا من أول إلى ثانٍ صوب ثالث مع بورس وجدنا المجال أضيق و أخص بين الكائنات و قدرتها على التلفظ ذاته.

التلفظ ليس اللّفظ لأنّه " الحدث التاريخي الذي يتكون من عبارة تم إنتاجها"[3]، و ليس الجملة التي تعني" كينونةً لسانيةً مجردة"[4]، بيد أن الحديث عن اللّفظ بوصفه علامة عند الجاحظ و من أنواع البيان لا يجعله بعيدا عن ظروف التلفظ، كما أن ظروف التلفظ ذاتها لا تتحقق دون لفظ، و هو ما يجعل المسألة أكثر قابلية للتحليل

(1) أنظر: ص: 71 من هذا البحث [عنصر الثالثية]

(2) تيارات في السيمياء . ص: 48.

(3) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. ص: 646.

(4) المرجع نفسه. ص: ن.

اللّغوي منه إلى غيره. يقول أمبرتو إيكو متأثرا بالعلامة البورسية*: " إنّ التجلي الخطي ليوضع بصورة مباشرة في علاقة مع مختلف ظروف التلفظ... و في حال التلفظ الشفاهي يكون من الحتمي أن يحال اللفظ إلى من يلفظ به، وأنّه قبل أن نلجأ إلى القواعد اللّسانية بغية الإقرار بماهية ما يقوله المتكلم نتلّقى من ظرف التلفظ معلومات لسانية خارجية حول طبيعة الفصل الذي يؤديه، و على هذا لا يعود من الضروري أن يؤول المرء تأويلا لسانيا عبارة [آمرك بأن ...] حتى يدرك أنه يتلقى أمرا " [(1)]، يضعنا إيكو بهذا الشكل أمام عدة عينات من اللّفظ : لفظ ظروف تلفظه لا تدع المتلفّظ بالضرورة أمام المتلفّظ له (حيوان يصبح بمفرده / قطاة تصوت ...)، و كذا الظروف الخاصة بالمتلفظ و التي قد تجعل الببغاء يكرر دون أن يوصل رسالة معينة إلى غيره، شأنها شأن ألفاظ المجنون غير المدرك لما يقول، و قد لا يدرك الآخرون ما يقول، هذا ما يجعلنا نقول : إنّ الإدراك مسألة هامة أكّدها كلٌ من الجاحظ و بورس، لكنّه ليس حتميا في التواصل، رغم كونه علامة هامة من أنماط العلامات عند الجاحظ، و جزءٌ بارزٌ من مشكّلات العلامة عند بورس.

ب ـ الخطُ:

الخطّ هو: الطريقة المستطيلة في الشيء و الجمع خطوط"[(2)]، أمّا الرقم فهو:" ضرب مخطط من الوشي"[(3)]، فكلاهما نوع من التخطيط، ناهيك عن كونهما يؤديان الغاية نفسها من ناحية الجوهر كما يقول الجاحظ: " و ليس بين الرقوم و الخطوط فرق، ولولا الرقوم لهلك أصحاب البزّ و الغزول، و أصحاب الساج و عامة المتاجر، وليس بين الوسوم التي تكون على الحاجز كلّه و الظّلاف كلّه، و بين الرقوم فرق، و لا بين العقود و الرقوم فرق، و لا بين الخطوط والرقوم كلّها فرق،

---

* نقصد هنا ما تبناه إيكو من مفهوم بورس للعلامة لا المنحى الثقافي لسيميائيته.

(1) أمبرتو إيكو. القارئ في الحكاية. تر: أنطوان أبو زيد. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. ط1. ص: 93، 94.

(2) لسان العرب. ج:12 ص: 248.

(3) المصدر نفسه. ج: 12ص: 248.

و كلّها خطوط، و كلّها كتاب، أو في معنى الخط و الكتاب، ولا بين الحروف المجموعة و المصورة من الصوت المقطع في الهواء، و من الحروف المجموعة من المجموعة المصورة من السواد في قرطاس فرق"(1). نفهم من هذا أنّ الغاية الجوهرية فيما تحققه هذه الوسائل العلاماتية هو ما يجمع بينها و يوحّد هدفها، لأنّ اللّفظ أو الكتابة إذا قادا – على سبيل المثال – إلى التواصل فلا فرق بينهما وهلم جرا...لكنّ ما يلفت الانتباه بعد هذا الإجمال هو التفصيل أكثر في معنى الخط ضمن مستويات البيان، فما هو الخط من البيان؟ و ما هي حدوده المفهومية عند الجاحظ؟

يعتبر الخط ثاني وسيلة بعد اللّفظ في أنواع البيان كما ورد في الحيوان – ترتيبا- و هو وسيلة هامة من وسائله، إذ يُعزى إليه معظم ما تمكن الإنسان من تحقيقه في حدود ما تتصوره العين إدراكًا و مفهوما؛ سواء أكان عن طريق الرقم، أم " الوسم" الذي هو " الرسم" أو العقد ، الأمر الذي يجعله جانبا مكتوبا في عمومه أو في معنى الخط و الكتاب على السواء. يقول إدريس بلمليح: " إنّ هذه الوسيلة لا تعني عند الجاحظ الكتابة اليدوية فقط، بل إنّها تشمل كل ما اصطنعه الإنسان من وسائل " خطية" تدرك بواسطة العين في حدود سطح المكان، سواء أكانت بواسطة القلم أم بغيره لإقامة حياته الاجتماعية التي لا يمكنها أن تستغني عن هذه الإشارات والعلامات المكتوبة، أو المنقوشة، أو المحفورة، أو تلك التي نَسِمُ بها بعض الحيوان لغرض معين من أغراضنا اليومية"(2)، فالفرق ليس في رسم خارجي أو في قيمة شكلية بين كلّ هذه الخطوط؛ بل يكمن الفرق في التسمية لأن ما يجمع هذه الأساليب التواصلية هو وحدة الكنه أو الجوهر، فالهام بين كلّ هذه الخطوط هو العلامة ذاتها، أمّا الذي جعل الواحدة منها تختلف عن الأخرى تسميةً فهو الوسيلة المستخدمة في الحصول عليها، لأنّها تصبّ في المجال نفسه.

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 70.

(2) الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 131.

الخط إذًا: " إشارة تعتمد على الشكل المصور الذي يدرك بواسطة العين ضمن سطح المكان"[(1)]، و الملفت للانتباه من خلال الصور المرئية المدركة هو أنّ العين قد تعجز أحيانًا عن إدراك هذه الأشكال ضمن سطح المكان، بل و قد لا تتمكن من ذلك إلاّ عن طريق حاسة اللّمس لأنّ الحاسة المرئية تكون معطلة (الأعمى)،(في العقد والرسم)*، و من خلال بقائنا في حدود نص الجاحظ حول الخط، نلفي فرقا هاما و ملفتا للانتباه في ختامه؛ إنّه الفرق الأخير بين الحروف المجموعة والمصورة من الصوت المقطع في الهواء و من الحروف المجموعة المصورة من السواد في القرطاس، وهو مفهوم عام من اللّغة بين التصويت و الكتابة؛ أي بين الحرف والصوت، فالصوت إيصالي و الحرف إيصالي في الجوهر، و لكنّ الحرف ليس صوتًا، فالأول وسيلة مكتوبة و الثاني وسيلة منطوقة.

يقول مارتينه (André Martinet): "سننطلق من نتاجات يدوية: صور على صخر عالٍ لا يمكننا القول إذًا ما كانت تؤلف رسالة إلى بشر آخرين، أو إلى قوى فوق طبيعية، و فيما بعد نقوش بارزة تخلّد أيضًا تتابعات من الرسوم تمثل أحداثًا متتابعة في الزمن تكاد تشبه الشرائط المصورة المعاصرة، و لكن بدون " فقاعات"، إذًا " قصص بدون تعليقات و في كل هذه الحالات كان ثمة رغبة في الاتصال، وقد أمكن لهذه الرسائل المنطوقة التي تنقل الوقائع نفسها للتجربة، و لكن لا شيء يحملنا على الاعتقاد بأننا نواجه شيئا آخر غير الصور..."[(2)]، فما جمع بين هذه الوسائل ليس اختلافاتها بل ما قادت إليه في مجموعها من جوهر وحد بينها، فالصورة في الرسم و النقش حدث بارز يؤدي إلى خلق سلسلة من التتابعات العلامية، فالجوهر على حدّ تعبير إدريس بلمليح هو الصورة الموجودة في كل من الرقم و الرسم و الخط، أضف إلى ذلك قصدية الخط في حدّ ذاته، فهي و إن كانت قصص دون فقاعات كما يرى مارتينه؛ فإنّها تعود إلى نقل التجارب و إحداث الفاعلية بين المتلاغين.

(1) المرجع نفسه. ص: ن.

* سنعود للحديث عن هذا ضمن العقد.

(2) المرجع السابق. ص: 120.

تمثل الرغبةُ الإيصاليةُ ركيزةً أساسيةً للخط ، فحتى لو غاب فيها المنطوق فهي تعكس ذاتها بذاتها، شأنها شأن الفرق بين الصوت المنطوق و الحرف المكتوب، فكلاهما سواء في الهدف و الغاية، و هو الأمر ذاته الذي يعود مارتينه إلى إبرازه فيما تداركه من آراء سابقة له، إذ يقول: " و لكن لا شيء يحملنا على الاعتقاد بأننا نواجه شيئًا آخر غير صور، أي نتاجات للنشاط البشري تعلم دون عودة إلى وحدات المعنى ما تشمل عليه اللّغة " [(1)]، فمهما اختلفت وسائل اللغة وطرائقها فقوامها الإيصالي هو الجوهر في المسألة.

يقول مارتينيه:" لو تفحصت نقشا بارزا حيث يقتل ملك آشوري أسدًا، فبإمكاني كما أفعل للتو أن أترجم محتوى الرسالة إلى عبارات (مكتوبة هنا، و لكن المصطلحات اللّغوية (قتل) (mettre à mort ou de tuer) و عن الأسد... و لا يعتبر نقشنا البارز الأشوري كتابة، بل تمثيلا جماليًا بإمكاني أن أفهمه، وأن أقدره بنظرة خاطفة واحدة ..."[(2)]. فالحروف المجموعة هنا مصورة تماما كما ذهب إلى ذلك الجاحظ، و تماما كما يختم ذلك مارتينيه حيث يقول: " عندما يكون المقصود " قصة بدون تعليقات " بدون اتحاد جمالي يمكن أن يحدث أنّ كلّ صورة من الصور توافق في ذهن الرسام محتوى لجملة بسيطة من اللّسان... و يمكننا الكلام لو شئنا، عن رمزية صورية (Pictographie) حيث تبدو الوحدة الكتابية، الصورة موافقة لجملة المعادل المنطوق، كلّ صورة هي إذا رمز صور (Pictogramme)"[(3)].

نلاحظ مما تقدّم أنّ نصّ الجاحظ يعاد تشكيله بكلمات حديثة و بمفاهيم توازي النّص القديم الحديث، لأنّ الفهم العلاماتي عند الجاحظ قد تعادل و فهم مارتينيه بشكل كبير و ملفت للانتباه من خلال التوافق في مفهوم الاتصال ذاته، والذي و إن تعددت وسائله فإنّه يعكس اللاّفرق في الكنه بينهما، فالذي قدّم لنا الرقم والعقد والوسم والخط أراد صورة إيصالية تعبر عن مفهوم لغوي أو جمل من اللّسان،

(1) المرجع السابق. ص: ن.

(2) المرجع نفسه. ص: ن.

(3) المرجع نفسه. ص: 120. 121.

وبالتالي فقد أصاب الجاحظ في الجوهر الذي أكده مارتينيه، رغم تعدد وسائل و مكونات العلامة، شأنه شأن اللّغة التي تؤدي القيمة الإيصالية بكل ما يسمح به الواقع الذي يفرضها، و لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ الجاحظ قد قدم هذه الفكرة بشيء من المقدرة العالية على التصور العلاماتي في وقت مبكر، سمح له بأنّ يقدم المصطلحات بالتعبير عينه الذي قدّمها به المحدثون مثلما رأينا عند مارتينيه، أفلا نرى نصّ الجاحظ يتكرر مع مارتينيه رغم بعد العلاقة بينهما؟

تشتمل الفكرة التي عرضها الجاحظ على البعد العلاماتي الذي أكده المحدثون لأنّ الخط أساس الحضارة الأمر الذي أكّده أرسطو* قبلهما بقوله: " و من الرواسم كالجزئي، فلتكن الرواسم ههنا كما لو قال قائل: إنّ الحكماء عدول، لأنّ سقراطس كان حكيما و عدلا فهذا الآن رسم، و هو له إن كان هذا القول حقا و ليس باضطراري، لأنّه ليس سلوجسميا، و أمّا ذاك الآخر فكقول القائل:" هو مريض لأنه " في الكدّ والحمى، و قوله ولدت لأنّ لها لبنا، فهذا أشد اضطرارا من الرسوم لأنّه دلالة للرواسم، و هو حده الصحيح غير المنتقض، فأمّا التي ليست له المفردات المقيدات البتة، فكما لو قال قائل: توسم الحميات أو الرواسم في الولاد أنّه يتنفس نفسا متتابعا"(1)، حيث تجعل الدلالة المقادة اللفظ و الغرض أهمّ من الكلام أو الرسم نفسه، لأنّ العلامات على اختلافها تحدث بالمقايسة أي بالسلوجسمات، حيث يمكننا أن نقيس العلامات اللّفظية بالرسم، لأنّ القصد منها هو الموحّد بينها في الأثر الذي تبقيه للتواصل فما الرسم إلاّ " الأثر وقيل بقية الأثر... و قيل هو ما لصق بالأرض منها"(2).

لا مجال إذًا لنفي قيمة الخط في تخليد المآثر ولا في إيصال المعلومات، ولا في حفظ الحضارات من الاندثار، فالخط لغة، واللّغة أساس الاجتماع عبر البيان

---

* أرجأنا رأي أرسطو إلى الأخير لأّ الجاحظ لم يشر لا من قريب و لا من بعيد إلى أثر أرسطو فيما ذهب إليه، رغم أننا لا نستبعد ذلك ـ بتحفظ ـ

(1) أرسطو طاليس. الخطابة (الترجمة العربية القديمة). تحق وتعق. عبد الرحمن بدوي. ص: 14.

(2) لسان العرب. ج: 12. ص: 241.

على تنوع أشكالها و وسائلها، فلا بدّ أن تخضع لنظم المجتمعات و وسائل تواصلها، وحين نعتبر أنّ الجاحظ يضعنا بنصّه هذا أمام لغة متعددة الوسائل، و بأنّ الكتابة لغة من اللّغات الإيصالية : " فإنّه لا بدّ من أن نقيم" " الدليل الواضح على أنّها قد اتخذت لدى هذا العالم صيغة النظام، أي أنّه عبرّ بشكل مباشر عن إدراكه و وعيه بأنّ الكتابة نظام ذو صورة مرئية شبيه بنظام اللّغة ذي الصورة الصوتية، ومعنى هذا أنّه لا بدّ من أن يعكس حديث الجاحظ عن الخط نوع هذا الإدراك و ذلك الوعي"[1].

يعتبر النظام من أساسيات اللّغة حيث " تعتبر اللّغة بمثابة نظام"[2]، إذ لابد أن يتوفر الترتيب و التجانس و الارتباط بين عناصرها حتى تحقق توازنية داخل عناصرها، " فمفهوم النظـــام (La notion du système) اللّساني يقبل تأويلاً واسعا، تستدعي ببساطة تعددية العلامات استمرارية الحقل الدلالي، و تأويلا مباشرًا مؤسسا على توازي المتعارضـــات (Le parallélisme des oppositions) "[3]، وهذا التجميع وهذه الاستمرارية هما أساس النظام في اللّغة، وهما اللذان قصد الجاحظ منهما النظام في قوله: "الحروف المجموعة" مثلما رأينا، و ليس الحروف وحسب.

أمّا الحرف المصور في القرطاس الشبيه بالحرف الناتج عن الصوت المقطع في الهواء، فهو: إدراك لمفهوم الخطية المكونة للكتابة في نص الجاحظ كما يقول إدريس بلمليح؛ " إنّ النص السالف يقفنا على ذلك بوضوح تام، لأنّ أبا عثمان قد جعل الحرف المصور في القرطاس شبيها بالحرف الناتج عن الصوت المقطع في الهواء، أي أنّه إذا كانت الوحدة للّغة هي الصوت المقطع في الهواء الذي يصدر عن جهاز النطق و يدرك عن طريق الأذن، فإنّ وحدة الكتابة أو الخط هي الحرف

(1) الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 132.

(2) Jean Dubois et autres. Dictionnaire de linguistique. p : 475.

(3) Robert Gödel. les sources manuscrites du cours de linguistique générale de F. de Sanssure. librairie Droz et paris kimord .2ème tirage . 1957.p.225.

المصور المرئي" [1]، فالخطية هي قيمة من قيم الكتابة مهما كانت، و كما يقول سوسير " لما كان الدال" ذا طبيعة سمعية فإنّه يجري في الزمن وحده، وله بالتالي خصائص الزمن، فهو يمثل امتدادًا ويمكن أن نقيس هذا الامتداد من حيث بعد واحد هو الخط " [2]، و هو مبدأ هام وغير بسيط يرد على خلاف ما هو دال مرئي، كما يواصل سوسير قائلا:" فخلافًا للدوال المرئية (مثل الإشارات البحرية وغيرها...) التي قد تمثل تشعبات متزامنة ذات أبعاد متعددة؛ فإن الدوال الأكوستيكية ليس لها ما تتصرف فيه عدا خط الزمن، فتأتي عناصرها الواحدة تلو الأخرى مكونة بذلك سلسلة، وتبرز هذه الخاصية للعيان فورًا بمجرد أن ترسم تلك العناصر بالكتابة، وتعوض التتابع في خط الزمان بالتتابع في خط المكان بواسطة علامات الكتابة"[3]، وهو ما عبّر عنه الجاحظ بقوله " تدرك ضمن سطح المكان، و الحروف المجموعة"، فرغم كون المصطلح لا يكون إلا بحمولة سياقية و مرجعية إلاّ أن الجاحظ و إن لم يفصل بشكل كبير في المفاهيم إلا أنّه أجمل بشكل ملفت للانتباه ـ مثلما سبق أن رأينا ـ

لقد قدّم الجاحظ عدة مفاهيم أضحت مصطلحات بقيمة عملية كبيرة في عصرنا ، فالتوسيم بوصفه من الكتابات الأسطورية سواء أكان رمزيا أم تصويريًا قد أدركه الجاحظ، و لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إنّ تعريف الجاحظ للكتابة كخط هو بالملامح المفهومية ذاتها التي أوردها القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللّسان: إذ تنتمي "الكتابة(Ecriture) " في إطار العائلة الكبرى للأنساق العلامية إلى طبقة التوسيم الخطي و هي طبقة تجمع أنساق العلامات ذات السمة الدائمة، و التي لها دعم بصري و مكاني، و تكمن الشارة المميزة للكتابة إزاء التوسيمات الخطية الأخرى في كونها تشير إلى وحدات لسانية، و لذا يجب تمييز " الكتابة الأسطورية" التي تمثل نسقا لا يحيل فيه التوسيم الخطي إلى اللّسان، و لكنّه يشير إلى تمثيلات

(1) الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 132.

(2) فرديناند دي سوسير. دروس في الألسنية العامة. تر: صالح القرمادي محمد الشاوش. محمد عجينة. ص: 114.

(3) المرجع نفسه. ص: 144. 115

ذهنية أو إلى أشياء وحوادث واقعية"[1]، و بهذا يكون الجاحظ قد أبرز عدة أنواع من الخطوط، و حتى التوسيم ذي الخصوصية الأسطورية و الذي إمّا أن يكون تصويريا أو رمزيا، فنجده يقف على الأشكال و الوسائل التي تفيد في الاتصال رغم طبيعة كلّ منها، فبنظامها و تجمعها و خطيتها (صوتا و حرفا داخل مجموعات) تحمل دلالاتها و معانيها، لأنها كلها " صور و علامات و خلق مواثل و دلالات"، و هو ما يجعل الجاحظ على وعيٍ تامٍ بقيمة دلالة العلامة على اختلاف وسيلتها و طبيعتها.

يقول ابن وهب: " إن الله - عزّ وجلّ – لمّا علم أنّ بيان الأشياء مقصور على الشاهد دون الغائب، وعلى الحاضر دون الغائب و على الحاضر دون الغابر، وأراء تعالى أن يعم بالنفع في البيان جميع أصناف جميع أصناف العباد و سائر آفاق البلاد، و أن يساوي فيه بين الماضيين من خلقه و الآتيين و الأوليين و الآخرين، ألهم عباده تصوير كلامهم بحروف اصطلحوا عليها فخلدوا بذاك علومهم لمن بعدهم، و عبّروا به عن ألفاظهم، و نالوا به ما بعد عنهم و بلغوا الغاية التي قصدها عزّ وجلّ في إفهامهم وإيجاب الحجة عليهم و لولا الكتاب الذي قيّد على النّاس أخبار الماضين لم تجب حجة الأنبياء على من أتى بعدهم، ولا كان النقل يصحّ منهم، ولذلك صارت الأمم التي ليس لها كتاب قليلة العلوم والآداب ..."[2]، فرغم أنّ ابن وهب يجعل من بيان الجاحظ بيانًا قاصرًا [3]، إلاّ أنّه لا يعارضه في قيمة المكتوب فهي قيمة لاحقة بقيمة الخطّ ككلّ، فيها خلّدت العرب مآثرها، و بها استطاع الحكماء

---

(1) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللّسان. ص: 272 . مادة الكتابة.

(2) أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب. البرهان في وجوه البيان. تق وتحق: حنفي محمد مشرف. مكتبة الشباب . الدار مطبعة الرسالة دمشق 1969 . ص: 61. 62.

(3) يقول ابن وهب: " أمّا بعد فإنّك كنت ذكرت لي وقوفك على كتاب الجاحظ الذي سماه كتاب البيان والتبيين، وإنّك وجدته إنما ذكر فيه أخبارًا منتحلة و خطبا منتخبة و لم يأت فيه بوظائف البيان و لا أتى على أقسامه في هذا اللّسان، فكان عندما وقفت عليه غير مستحق لهذا الاسم الذي نسب إليه ". أنظر: المرجع السابق. ص: 49. ونحن لم نتوسع كثيرًا في المسألة لأنّك انتقد كتاب البيان و التبيين إنّما أردنا أن نشفع رأي الجاحظ بمن لحقوه و ما للبادئ إلا فضل السبق. لتوضيح أكثر أنظر: كتاب البرهان و خاصة فصل الخط الذي سيتوسع فيه انطلاقا ممّا ذهب إليه الجاحظ.

تدوين علومهم و بلاغاتهم(1)، وهي ما يساعد على عدم طمس الملوك للتاريخ و آثار السابقين، إذ يقول الجاحظ: " والكتب بذلك أولى من بنيان الحجارة و حيطان المدر لأنّ من شأن الملوك أن يطمسوا على آثار من قبلهم ..."(2).

لقد اعتنى الجاحظ عناية كبيرة بالكتب المدونة، إذ توزعت قيمتها في معظم أجزاء كتابه[3*]، لأنّ منافع المكتوب لا تُعدّ و لا تحصى، و أما الخط كما يقول الجاحظ في البيان و التبيين: " فمما ذكر الله عزّ وجلّ من فضيلة الخطّ، و الإنعام بمنافع الكتاب قوله لنبيه عليه السلام: " إقرأ و ربّك الأكرم الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم" (العلق3، 5)"، و أقسم به في كتابه المنزل على نبيه المرسل حيث قال: " ن و القلم و ما يسطرون" (القلم.1)، و لذلك قالوا : القلم أحد اللّسانين، كما قالوا قلة العيال أحد اليسارين، و قالوا: القلم أبقى أثرا، و اللّسان أكثر هذَرا..." (4). نفهم من هذا أنّ الجاحظ قد حاول بقدر الإمكان أنّ يلّم بقيمة الخط اللّغوية، و لو كان رأيه قاصرًا في بعض الأشياء يبقى رأيًا ذا قيمة عالية في عصره وعصر غيره، لأنّ التذكير الذي وضعه إدريس بلمليح (5) تذكير نسبي و آراؤه التي رأيناها هي آراء وجدناها عند أكبر مهتم بالوظائفية الإيصالية الحديثة (مارتينيه) ـ و إن افتقرت إلى البيان الإيضاحي الذي جاء به السيميائيون المعاصرون ـ، فإن لم يسمح الزمن و لا المقام للجاحظ بعرض أفكاره مطبقة، فإنّه من الناحية التنظيرية قد توصل إلى محطات هامة في هذا المجال، و ما حدّده من فوائد للخطّ قد تم عرضه

(1) أنظر: كتاب الحيوان. ج1. ص: 72 و 73.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 73.

* نعني به كل ما أحصاه الجاحظ من منافع الكتب. لمزيد من التوضيح أنظر: المصدر نفسه. ج1. ص: 40. 41. 50. 51. 59. 84. 85. 94. 95. 96. أمّا فائدته الإيصالية فسنعود إليها في حينها عندما نُفَصِّلُ الحديث في التواصلين بالمكتوب و المشافهة في فصول لاحقة من هذا البحث.

(4) و قال أيضا: " و قال عبد الرحمن بن كيسان: استعمال القلم أجدر أن يحض الذّهن على تصحيح الكتاب من استعمال اللّسان على تصحيح الكلام. و قالوا: اللّسان مقصور على القريب الحاضر و القلم مطلق في الشاهد والغائب. وهو لغابر الحائن. مثله القائم الراهن و الكتاب يقرأ بكلّ مكان، و يدارس في كلّ زمان، و اللّسان لا يعدو سامعه و لا يتجاوزه إلى غيره...". لمزيد من التوضيح أنظر: البيان والتبيين . ج1. ص: 63.

(5) يقر إدريس بلمليح بأنّ الجاحظ مؤسس فعلي لنظرية سيميائية معاصرة، لكنّه لم يصل إلى البحث العلمي الدقيق المتعلق بالكتابة. لمزيد من التوضيح أنظر: الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 133.

عند المعاصرين بالعرض نفسه تقريبا؛ كالذي نجده عند سوسير في تبجيل المكتوب على المنطوق مثلا (1)، أو أندريه مارتنيه في كتابه (وظيفية الألسن و ديناميتها) في اللّسان المنطوق واللّسان المكتوب(2)، و كذلك جاكوسبون في (الاتجاهات الأساسية في علم اللّغة) من خلال عرض قيمة ما ذهب إليه سوسير في دروسه (3)...إلخ.

لقد أدرك الجاحظ قيمتي القلم و اللّسان معًا، فكلّ واحد منهما له خصوصية في إيصاليته، إذ يقول: " لكن لمّا أن كانت حاجات النّاس بالحضرة أكثر من حاجاتهم في سائر الأماكن، و كانت الحاجة إلى بيان اللّسان حاجة دائمة واحدة و راهنة ثابتة، و كانت الحاجة إلى بيان القلم أمرًا يكون في الغيبة و عند النائبة، إلاّ ما خُصّت به الدواوين، فإنّ لسان القلم هناك أبسط وأثره أهم، فلذلك قدّموا اللّسان على القلم، فاللّسان الآن إنّما هو في منافع اليد والمرافق التي فيها والحاجات التي تبلغها"(4). إنّ اللّسان و القلم إيصاليان في الجوهر رغم اختلاف طبيعتهما، و متى تسنى التواصل بهما كانت الأحقية لأكثرهما بروزًا كما يقول حنون مبارك مؤكدا ما ذهب إليه الجاحظ:" إنّ الأنساق الدالة غير اللفظية يتوقف بيانها على البيان اللّساني، فما لم يوجد التقطيع اللّساني للعالم يكون من طبيعة هذه الأنساق ألاّ تدل دلالة بنية ودقيقة على المراد، و إذن فهي من حيث الدلالة ثانوية، فالنسق الأولي هو اللّسان وما عداه أنساق ثانوية، و لهذا السبب يقدم اللّسان على باقي الأنساق الأخرى" (5)، فـ" الخط أو الكتابة إذن أحد أنواع الدلالات اللسانية، وظيفته تسجيل الكلام و المحافظة عليه لوقايته من النسيان"(6)، و هنا بالذات علينا طرح السؤال الموالي: ما الذي يمكن أن يشكّل مفاهيم موازية في التفكير البورسي تبعا لما عرضناه عند الجاحظ؟

(1) أنظر: دروس في الألسنية العامة. تر: صالح القرمادي. محمد الشاوش. محمد عجينة. ص: 49.
(2) أنظر: وظيفة الألسن وديناميتها. الفصل الثاني. ص: من 116 إلى 126.
(3) أنظر: رومان ياكوبسون. الاتجاهات الأساسية في علم اللّغة. ص: 30. 31 . 32.
(4) كتاب الحيوان. ج1. ص: 48. 49.
(5) مبارك حنون. في السيميائيات العربية قراءة في نصوص قديمة. منشورات سيليكي إخوان. ط1. 2001. ص: 47.
(6) النظريات اللسانية و البلاغية و الأدبية عند الجاحظ من خلال البيان و التبيين. ص:79.

تعتبر فكرة الأيقون عند بورس فكرة ملفتة للانتباه من ناحية التصاميم والخطوط التي يمكن أن تنطوي عليها، و مثلما رأينا معه، فالأيقونات الدينا هي عبارة عن تصاميم (Diagrams) [1]، و هذه الرسوم البيانية لها علاقة وطيدة بالجانب النّحوي اللّغوي و البلاغي.

الأيقون بالنسبة لبورس هو: " علامة تملك طابعا يجعل منها دالة حتى ولو غاب موضوعها. مثال ذلك خط بقلم رصاص يمثل خطا هندسيا " [2]، و هي بهذا دليل يحيل إلى موضوعه عن طريق تأدية المعنى في جوهره من خلال الصورة والرسوم البيانية، و مثال ذلك كما يوضح سعيد بنكراد عن بورس: " البيانات التي تستعملها الإحصائيات و كذلك النماذج النظرية في العلوم الدقيقة" [3]، حيث يظهر جليا أن شكلا من أشكال الحساب يستوي مع الرسم في تأدية معنى موضوع من الموضوعات مثلما وجدنا ذلك عند الجاحظ.

أمّا الخط في الأيقون فهو عنصر فاعل لإقامة دليل يحيل إلى موضوعه عن طريق الصورة، لأنّ توضيح بورس لأنواع الكتابة هو ما من شأنه أن يقربنا من تصور الجاحظ للخط بوصفه دليلا، ففي ضوء تجلي الأثر البلاغي و النحوي للأيقون من خلال الصورة؛ أبرز بورس أهمية الفعل اللّغوي الذي ينتج عن الخط في الأيقون : فالأثر البلاغي: " فعل مألوف لتمثيلات موجودة هي أيقونات، و كل جدول اصطلاحي مهما كانت نظريته هو بشكل أساسي تمثيل لهذا الوجه، والشيء نفسه لكل رسم بياني (تخطيط أو تصميم)...

من جانب آخر تركيبة جبرية هي أيقونة ...فـ" أيقونات من النوع الجبري هي أيقونات رغم كونها عادية بسيطة في الغالب، إذ توجد في جميع العروض النحوية العادية، و من الحقائق الفلسفية أن المنطق البوليني أخرج إلى النور في كل الكتابات البدائية مثل الهيروغليفية المصرية، إذ توجد أيقونات من نوع لا منطقي،

---

(1) أنظر: عنصر الأيقونات الدينا. ص: 92 من هذا البحث.

(2) السميائيات والتأويل، مدخل لسميائيات ش س بورس. ص: 116.

(3) المرجع نفسه. ص: 117.

الكتابة التصويرية في شكل اللّغة البدائية جدا، وجد فعلا جزء كبير من المحاكاة، لكن في كل اللّغات المعروفة عوضت هذه التمثيلات بأدلة صوتية مماثلة، ولأجل هذا لا يمكننا أن تشرح إلا بالأيقونات، لكن في تركيبة كل لغة هناك أيقونات منطقية من نوع يرتكز على قواعد المماثلة ... كما يقدم لنا بورس مثالا آخر لاستعمال المماثلة؛ هو "الرسم الذي ينجزه فنان من تمثال لأجل التصوير التركيبي أو ارتفاع هندسي أو جزء من ديكور ...." [(1)]. يعتبر بورس في هذا النص الذي سبق لنا عرضه أن: الخط، والتصميم، و المعادلات الجبرية، و الكتابة التصويرية، و الرسوم البيانية، والرسم، و النحت، و الديكور... كلّها أمور لها أثرها اللّغوي البلاغي القائم في جوهر ما تؤدي إليه ممثلاتها من خلال الصور التي توفرت عليها، فكلها وسائل مختلفة لكنها أدلة متساوية الجوهر القائم على المشابهة، هذه المشابهة التي تجعل كل الخطوط و البيانات المختلفة متوحّدة لأنّها:" الطريقة الوحيدة لتوصيل الفكرة بشكل مباشر...فكل منهج غير مباشر في توصيل الفكرة لكي يصبح قائما ينبغي أن يكون متعلقا باستعمال الأيقونات " [(2)]، فهذا ما أراده جيرار دولودال بالأيقونة و توصيل الأفكار.

من جانب آخر و بعد أن نفهم قيمة ما جمع بين أصناف الخطوط عند بورس، يلفت انتباهنا إبرازه القيمة التعويضية لأنواع الكتابة، " لكن في كل اللّغات المعروفة عوضت هذه التمثيلات بأدلة صوتية مماثلة، و هنا أضحى المغزى من الكتابة ذاتها هو المغزى من قيمة التعويض التي يلجأ إليها المتلاغون، وهي عبارة عن أيقونات منطقية قائمة على المماثلة. أضف إلى ذلك أن هذا التعويض قد يجتمع مع أكثر من وسيلة أيقونية في الصورة والمشابهة. أما التجميع فهو واضح في المثال الموالي:

- أ1 س + ب1ع   ن1.

(1) أنظر ص:93 من هذا البحث. عنصر: الأثر البلاغي و تجليات الأيقون.

(2) السيميائيات أو نظرية العلامات ص: 156.

- أ2س + ب2ع   ن 2." [1]

فالرسم بالجبر هو علاقة ارتباط بين أجزاء الدليل ذاته، في شكل علاقة تلازمية تجعل أجزاء الأيقون متراصة فيما بينها، لأن المشابهة بين الدليل وموضوعه هي انعكاس لعلاقات حتمية بين الأجزاء التي تكونه:" حيث تظهر كميات متشابهة في علاقات تناظرية مع المطلوب، و بالفعل فكل معادلة جبرية هي عبارة عن أيقونة بالقدر الذي تبين فيه علاقات الكميات المطروحة بواسطة الدلائل الجبرية [2].

الهام في فكر بورس الأيقوني أننا لن نقف منه موقف المسقط على آراء الجاحظ، فهذا ما ينافي العلمية، إنما نهدف من خلال فكرة الرسم و الخط أن نقارب بين الرأيين، لأن الجاحظ لما قارب بين كل الخطوط، و الصوت، و الحرف بألا فروق بينها كانت فكرة اللافرق بارزة كذلك عند بورس بين كل أنواع الأيقون سواء منه التخطيطي البياني، أم الصورة، أم الاستعارة، وهو أساس المماثلة والصورة [3]. أضف إلى ذلك أننا أمام عالمٍ مساحٍ (Geodesiste)، و مجال عمله و اشتغاله هو علم المساحة، والتخطيط له دوره في تصوره المنطقي للأشياء وما يحيط به [4]، خاصة لما تتفرع الأيقونات ـ مثلما رأينا ـ إلى عدة أنواع أهمها: الدليل الفردي الأيقوني: مثل: الرسم البياني الفردي، والدليل العرفي الأيقوني: (الذي يشكل رسما بيانيا من فردية حديثة)، فرغم كون الاجتماعية ركن أساس في الفكر البورسي إلا أن الدليل الفردي هو دليل جماعي لخط بعينه يؤدي إلى نوع من التواصل بين المتلاغين، فحتى وإن كان الجاحظ قد أشار إلى عنصر التجميع إشارة، فإن بورس

---

(1) راجع ص: 93 من هذا البحث. عنصر الأثر البلاغي و تجليات الأيقون.

(2) طائع الحداوي. سيميائيات التأويل. الإنتاج و منطق الدلائل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء ط1. 2006. ص: 308.

(3) هذه الفكرة عارضها إيكو بتغييرها بالتسنين، لمزيد من التوضيح أنظر:
Umberto Eco. La structure absente – introduction à la recherche sémiotique. Trad de l'italien par: Uccio Esposito- Torrigiani. Mercure de France. 1972. p : 140.

(4) أنظر ما جمعه سعيد بنكراد عن حياته وأصل اسمه في السميائيات و التأويل، مدخل لسميائيات ش س بورس. من ص: 13إلى : 26.

قد بيّنه بتجميع من نوع خاص لابد أن يتوفر بين العناصر بشكل يجعلها متراصة دلاليا، و هو ما توقفنا عنده تحت مفهوم السيميوز، إذ هو: " سيرورة في الوجود، والأشغال، و إنتاج الدلالات، فالعالم لا يشكل أي شيء قبل أن يتسرب إلى رحم السيميوز على شكل علامات من جميع الأحجام و المواد " [1].

العلاقة الثلاثية هي نوع من النظام التجميعي في الدليل البورسي...و مثلما رأينا في المقولات الظاهرية؛ فالعلاقة ثلاثية و لا يمكن أن تكون إلا كذلك؛ أول يؤول إلى ثان إلى ثالث، و هي علاقة تتوزع فيها مكونات الدليل بترتيب خاص يجعل الدليل نفسه يتوزع هنا "على ظهر أول و ثان و ثالث، فعلى ظهر أول يحال بالنسبة لذاته، و على ظهر ثان ينظر إليه بالنسبة لموضوعه، و على حمل ثالث يحال بالنسبة لمؤوله" [2]، فنحن إذن أمام مسلمة رياضية تعني التجميع الثلاثي المشكل للدليل و الذي لا يمكن الابتعاد عنه، و هي مسلمة لأنّه لا مجال للوقوف على عدم منطقيتها، و لأن أساس الانتظام بالنسبة لبورس هو طابع العلامة الثلاثي، فالسيميوز (sémiose) (Sémiosis): هي حركة أو سيرورة تفترض تشارك ثلاثة عناصر هي العلامة و الممثل و العلامة الموضوع، و العلامة المؤول، و هذه الحركة المتداخلة بين هذه العناصر الثلاثة لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن تختصر في علاقات زوجية " [3].

يقول عادل فاخوري : " تمتاز الدلالة الأيقونية عن غيرها في أنّها تصلح لأن تكون دولية للتواصل و التفاهم، و هو أمر شائع في كثير من الميادين كما في تصميم المدن، والخرائط الجغرافية، و التخطيطات العلمية...إلخ، إنما هذا لا يعني أن العلامات الأيقونية لا تحتاج إلى تفسير، بل على غرار سائر العلامة يمكن توضيحها وشرحها بعلامات أخرى" [4]، وهو الأمر الذي جعل الأمم تأخذ عن

---

(1) المرجع السابق. ص: 169.

(2) سميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل ص: 272.

(3) السيميائيات أو نظرية العلامات. تر: عبد الرحمن بوعلي. ص: 34.

(4) تيارت في السيمياء. ص: 58.

بعضها البعض اللّغات، و تستطيع تخليد مآثرها دون أن يكون هناك إشكال في استقبال خطوطها أو كتبها، و هو فضل من أفضال الخطوط و الأيقونة بين الجاحظ وبورس، فالأيقونة كما يواصل عادل فاخوري عن بورس: "لا تقتصر كما يوحي أصل المصطلح على ما هو مرئي بل توجد في أي تشابه أو تلاؤم يقع بين مختلف المعطيات الحسية من مشموم، و مسموع، و مطعوم، فكما أن مثلا صورة عبد الوهاب الفوتوغرافية هي أيقونة للمطرب، كذلك تسجيل لصوته يمثله بهذا المعنى، إذ أن التسجيل يظهر تشابها من وجه ما مع المدلول " [1]، فما تتمكن منه الأيقونة لتكون إيصالية هو اتساعها بين كل ما هو مرئي و شمي و مسموع، دون أن ننسى أن الخط في الكتاب الذي يمكنه الانتقال من جيل لآخر ومن لغة لأخرى، والآن أضحى بمقدور الصوت كذلك السفر زمنيا أنى شئنا بتطور الفكر الآلي... يقول الجاحظ: " و قد نقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة، و من قرن إلى قرن، و من لسان إلى لسان، حتى انتهت إلينا..."[2]، فالخط بإمكانه أن يكون عالميا، و يمكن أن تفهمه كل الأمم عن طريق الترجمة، أما الرسم فيمكن فك غموضه رمزيا، و هو أمر لا يختلف فيه بورس عن الجاحظ، لأنه السبيل إلى الإيصال والتواصل بين أصحاب اللّغات المختلفة، الأمر الذي عبّر عنه بورس بالعالمية الأيقونية، و إن كان الجاحظ لم يفصل الكثير من الناحية الصوتية، إنّما فقط فرق بين الخطوط في بعض المزايا لا في جواهرها...

تعتبر نظرة الجاحظ للخط نظرة فرضتها حمولة تفكيره، و لكنها نظرة تشكل سبقا في الفكر السيميائي الحديث ، كما أن موقف بورس من الرسم و الخط هو رأي سابق في الفكر السيميائي المنطقي، و لا يمكن أن ننفي دقته المنطقية و لا خصوصية عرضه و امتداداتها؛ فالتمييزان اللذان استوقفانا من قبل المفكرين هما تمييزان لتصور دقيق في الخط، رغم ما يشوب رأييهما من انتقادات حديثة من قبل اللاحقين الذين رأوا الغموض في نظرية بورس و عدم الدقة العلمية في رأي

(1) المرجع السابق. ص: س.

(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 75.

الجاحظ، و هما رأيان أصيلان عن مجهودات لها أصولها و لها سياقها الذي فرضها، مثلما سنحاول تلمسه مع باقي العلامات.

ج ـ العقد*:

يقول ابن منظور:" العقد نقيض الحلّ، عقده يعقده عقدا و تعقادا و عقده"(1)، فهو مسألة رياضية، منطقية تجعل من الحجة، و البرهان، و الاستدلال؛ أسسا هامة من أسس الفكر البياني عند الجاحظ، فكيف ذلك ؟

يقول الجاحظ: " و أمّا القول في العقد و هو الحساب دون اللّفظ و الخط "(2)، فالعقد ليس الحساب ككل (3)، الأمر الذي أكّده إدريس بلمليح في قوله: " و الوسيلة الثالثة من وسائل البيان عند الجاحظ هي العقد، و قد اضطرب بعض الباحثين في تحديد مفهومه، فذهب إلى أنّه الحساب بصفة عامة، و نشأ عن هذا المذهب عدم فهم هذه الوسيلة البيانية المستقلة بنفسها، و خلط بينها و بين غيرها من الوسائل التي تشترك معها في القيام بالعملية الحسابية " (4)، فلقد ميّز الجاحظ بينه و بين الحساب باللّفظ الصريح؛ فلا هو حساب باللّفظ ولا بالخط بل باليد، و هي الوسيلة الوحيدة المتبقية للحساب(5)، إنما يختلط الأمر على الباحث حين يسرد الجاحظ معظم الحجج القرآنية التي تخص الحساب للدلالة على الاشتمال، الأمر الذي شرحه عبد السلام هارون في هامش العقد في (كتاب الحيوان) بإسهاب على أنه؛ وسيلة كانت شائعة في وقت الجاحظ، وأكدّها البغدادي بأنها حساب باليد أي بالأصابع (6)، كما أن

---

* سبق و توقفنا عند الرياضيات و الحساب عند الجاحظ، لذا فلن نوغل فيما سبق و تناولناه عند هذا المستوى من البحث إلا للضرورة.

(1) لسان العرب. ج:3. ص: 296.

(2) كتاب الحيوان. ج1، ص:33. و انظر البيان و التبيين ج1، ص: 23.

(3) ذهب علي بوملحم إلى أنّ العقد عند الجاحظ هو الحساب نفسه. لمزيد من التوضيح أنظر: المناحي الفلسفية عند الجاحظ. ص: 240 الفقرة الثانية.

(4) الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 128.

(5) أنظر: البيان والتبيين. ج1. ص: 23، و كتاب الحيوان ج1. ص: 46. 47.

(6) أنظر: كتاب الحيوان. ج1. هامش الصفحة 33.

الجاحظ في ختام حديثه عن الحساب في البيان والتبيين لا يذكر الأمرين بالمعنى نفسه بل يقول: " و الحساب يشتمل على معان كثيرة، و منافع جليلة، و لولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا، لما فهموا عن الله عز وجل معنى الحساب في الآخرة، و في عدم اللفظ، و فساد الخط، و الجهل بالعقد فساد جل النعم و فقدان جمهور المنافع ..." [1].

الفرق بيّن إذًا بين الحساب والعقد ـ و لو كان الثاني نوعا من أنواع الأول لكن باختلاف الوسيلة ـ، إذ " جعل الإشارة للناظر، و أشرك الناظر واللامس في معرفة العقد إلاّ بما فضل الله به نصيب الناظر في ذلك على قدر نصيب اللامس"[2]، وهنا يفتح الجاحظ مجال التجميع بين خصائص العلامات، أين يلحق كلامه بـ ـما " قلنا في العقد و لما تكلفوه"[3]، فليس هناك فرق واحد بين العقد والحساب بالنسبة للجاحظ، إنّما هناك فرق ثانٍ يخص العقد و الإشارة حتى لا يختلط الأمر بينهما، وهو الأمر الذي اضطُرب في الحكم عليه: " و قد اضطربوا في الحكم بين العقد و الإشارة ..."[4]، فهما أمران مختلفان لكن الجاحظ لم يفصل في الحديث عن الفرق بينهما كثيرا، إذ اعتذر عن عدم ذكر الفروق بينهما لأن مغزاه في (كتاب الحيوان) ليس هذا الباب من القول [5]، " ولولا أن مغزانا في هذا الكتاب سوى هذا الباب لقد كان هذا مما أحب أن يعرفه إخواننا و خلطاؤنا ..."[6]، ولعل أمر اليد هو ما أدى إلى سوء الحكم بين العقد و الإشارة، فهي مسألة جامعة بينهما، فكما أن لها فضلا في الصناعة و التصوير لها:" حظها في العقد "[7].

---

(1) البيان والتبيين. ج1. ص: 23. 24.
(2) كتاب الحيوان. ج1. 45. 46.
(3) المصدر نفسه. ج6. ص: 5.
(4) المصدر نفسه. ج1. ص:49.
(5) الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 129.
(6) كتاب الحيوان. ج1. ص:49، 50.
(7) المصدر نفسه. ج ن. ص:49.

أما الحساب فإنه يأتينا من أفضال الكتب" و الكتاب هو الذي يؤدي إلى الناس كتب الدين و حساب الدواوين"[1]، لكنه أشمل من العقد و لن يكون العقد إلاّ بوسيلة من وسائله، فالهام هنا هو أنّ العقد عند الجاحظ ممثل و وسيلة للبيان لها منافعها في حياتنا، و كما يؤكد إدريس بلمليح: " إنّه لم يتحدث عن العقد باعتباره وسيلة بيانية ذات نظام و أنساق و وحدات بقدر ما تحدث عن منافعه، و هي منافع تعم الحساب ولا تخص العقد فقط " [2]، فقولنا بالوسيلة البيانية هو أنه عنصر من عناصر البيان التي صرّح بها الجاحظ رغم عدم وضوح دلائل مكوناتها بالشكل الصريح، الذي يجعلها نظاما قائما بذاته. خذ لذلك ما عدّه من منافع تتجاوز العقد إلى الحساب في البيان و التبيين:" و أما القول في العقد و هو الحساب دون اللفظ، فالدليل على فضيلته و عظم قدر الانتفاع به قول الله عز وجل، " فالق الإصباح، و جاعل الليل سكنا، و الشمس و القمر حسبانا، ذلك تقدير العزيز العليم" (الأنعام **96**)..." [3].

وعموما فملاحظتنا حول العقد في (كتاب الحيوان) هو أنّه لم يُفَصّل فيه كثيرا مثلما فُصّل فيه في (البيان والتبيين)، لكن الأهم في هذه المسألة هو أن الجاحظ لا يقدم مفاهيمه دون تمييز، إنّما يجعل لكلّ مفهوم اللّفظ الدال عليه، و رغم عدم توضيحه أصول العقد التي وضّحها عبد السلام هارون في الهامش – مثلما رأينا فإنه قد قدم مفهوما فاصلا له يحقق استقلالية لكل من العقد و الحساب دون لبس بينهما .

يقول إدريس بلمليح:" و كم كنت أود أن يستطرد الجاحظ في إشارته القليلة والموجزة عن العقد إلى ذكر عمليات الحساب بواسطة أصابع اليد، و توضيح قوانينه و نظامه حتى تتنسى للدارس المقارنة بين هذه الوسيلة من وسائل البيان وغيرها [4]، لذا فالملاحظة البارزة في هذا الصدد هو أن الجاحظ لم يخلط بين

(1) المصدر نفسه. ج ن. ص:50. و لقد ذكر الجاحظ الحساب في عمومه عند النـــاس في عدة مواقع. لمزيد من التوضيح أنظر: (ج1. ص: 141، 142، 202). (ج4. ص: 298) . (ج6. ص: 5).

(2) الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 129.

(3) البيان والتبيين. ج1. ص: 63.

(4) الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 130.

المفهومين كما ذهب إلى ذلك اللاحقون به (1)، و هو الأمر الذي يؤكد وعيه الكامل بالمفاهيم و الألفاظ التي يوردها في كتابه، و بقيمة التفكير الرياضي الذي وصله رغم كونه لم يفصل الحديث طويلا عن الرياضيات إنّما اكتفى ببعض مقوماتها الفكرية من حجة و برهان واستدلال. ـ كما سبق و وضحنا ذلك في طبيعة فكره الرياضي ـ

لقد أورد بورس الأصول الإغريقية لهذا العلم مثلما رأينا (2)، و هو الأمر الذي لم يجد طريقه إلى الجاحظ ـ على الأقل في مدونتنا ـ، و لكن رغم هذا الفرق بين الرجلين إلاّ أن التفكير الرياضي موجود بالفعل عند كليهما، ولا نستطيع أن ننفيه عن واحد منهما، إذ أنهما يسيران وفق منطق رياضي صارم في عرض أفكارهما ومنهجهما العلاماتي ـ وإن اختلفت التفاصيل والأجزاء ـ ، لأنّ أجزاء الفكر الرياضي هي المنطق و المضامين المنطقية، و قواعد العرض المنطقي للأفكار اللّغوية و غير اللّغوية، فما يلحق بالفكر الرياضي هو طريقة انبناء العرض غير المتناقض لفكري بورس و الجاحظ، و محاولة كل منهما السيطرة على قواعد التفكير الموضوعية من خلال العلامات ذاتها.

لقد أبرز الجاحظ أن بالعقد يكون الوجه الثالث للبيان، كما أثبت بورس أن الرياضيات وأحكامها التحليلية تجعل اللّون الأبيض حقيقة دقيقة لا يمتزج بها لون آخر، حيث نستطيع أن نموضع الفكرين ضمن الدائرة التي تشكلا داخلها، فبإدراك بورس الحقيقة الثلاثية غير المتناقضة بل الخاضعة لفكرة السيميوزيس الاستمرارية؛ جعل الجاحظ العقد دون الحساب باللّفظ، و وسيلة هامة من وسائل البيان في سيميائيته ـ بتعبير حديث ـ، و هو الأمر الذي جعل التفكيرين يصبان في المفهوم الرياضي المنطقي اللّغوي و غير اللّغوي المتقارب، فرغم كون الفكرين لا يخضعان

(1) نذكر منهم ابن وهب الذي أعاب عليه قصور نظرته البيانية. فرغم كونه قد فصل في الخط إلا أنه قد أخلط بين العقد والحساب في البرهان فيما يلي الصفحة 352. و هو الأمر الذي نؤكده مع إدريس بلمليح في: الرؤية البيانية عند الجاحظ. من الصفحة نفسها. أي: 130.

(2) أنظر: ص: 123 من هذا البحث . عنصر: التفكير الرياضي والمسلمة الثلاثية.

للنظام الفلسفي ذاته إلاّ أنّهما لا يخرجان عن الإطار المنطقي نفسه تقريبا ـ مثلما رأينا عن أرسطو ـ، و إذا قلنا إن البيان عند الجاحظ أساسه اللّغة و غير اللّغة فإن الأمر ذاته يجد طريقه عند بورس؛ فالعلامة تحوي كل ما يمكن أن يسير في علاقة الثلاثة ـ سواء أكان لغة أو غير ذلك ـ أي الظاهرة بالمطلق... و إذا التزمنا بالنزعة اللّغوية في هذا الجانب المنطقي و الرياضي نجد أن أبرز ما شكّل الصلة بين المنطق و الرياضيات في الفكر العلاماتي هو اللّغة من جانبها الموضوعي، فباعتبار العقد والرياضيات عند المفكرين يدخلان ضمن مؤسسات الفكر العلاماتي؛ فالنزعة اللّغوية هي المسيطرة على ما يجمع بين التصورين، لأن اللّغة كما يوضح عبد الرحمن بدوي: " تعبير عن الفكر، و كلّ فكر لابد لكي ينتقل من أن يعبر عنه، فاللّغة ظاهرة اجتماعية من الطراز الأول، و إذا كان المنطق يبحث في الفكر، فهو مضطر أيضا إلى البحث في التعبير عنه أي في اللّغة، بل إن أهمية دراسة اللّغة بالنسبة إلى المنطق لتظهر في اسمه نفسه، فهو مأخوذ من النطق كما تظهر الصلة القوية حتى الاتحاد بين الفكر واللّغة في أن الكلام يدل أحيانا على الفكر والعقل والبرهان، كما هو ظاهر في اللّغة اليونانية مثلا، ونقصد باللّغة هنا اللّغة ذات الألفاظ ..." (1).

رغم كون الجاحظ قد أشار إشارة طفيفة إلى أهمية الحساب من الجانب اللّغوي فإن منافع العقد و الحساب هي منافع تفيد في فهم و تصور العلامات ذاتها، فكما قد نعقد في الأرقام قد نحصي اللّغة بالأرقام، إذ يقول محمد الصغير بناني:" وسواء أكان العقد مجرد حساب بالأصابع أو أرقى ما وصلت إليه الرياضيات في عصرنا الحاضر من الرموز و التجريدات، فإن الحساب يظل وسيلة من وسائل التبليغ المختلفة التي وضعها الإنسان للتعبير عن معانيه و الاتصال بغيره، كما يراه علماء اللّسان اليوم، و الجاحظ لم يكن ينظر إلى العقد غير هذه النظرة، فالعقد نظام من الأنظمة الدلالية كالكتابة و الكلام و غيرها، ثم أن المنافع الجليلة التي جعلها له

(1) عبد الرحمن بدوي. المنطق الصوري و الرياضي. ص: 31.

تبين لنا أهمية هذا النظام في الحياة اليومية للإنسان"[1]، أما مهمة الرياضيات بالنسبة لبورس و محورتها لفكر ثلاثي في مسار العلامة فهو الدليل على قيمة الرياضيات في توجيه الفكرين، كما أنّ الملاحظة الهامة أيضا هي أنّ الجاحظ قد تمكن في عصره من ضبط تصوره حول الحساب، و تمكن من إعطائه قيمة في البيان ـ و لو في وقت مبكر ـ، أمّا بورس فبوصفه رياضيا فإن مسار فكره واضح التوجه..

إن ما يحسب للجاحظ هو أنه قد قدّم لأقسام البيان بشكل من التطور المسبق والقديم و المتقدم عن التصور الحديث للفكر الرياضي و اللّغوي المعاصر، وهو الأمر الذي لم يفصل فيه الدارسون كثيرا عند الجاحظ، و مثلما قلنا فقد أبرز بورس توجهه تماشيا و فكره الدراسي الحديث، إذ يعتقد بورس حسب طائع الحداوي : " أنه من واجب كلّ إنسان أن تكون له معرفته بالرياضيات الحديثة، أو على الأقل بالهندسة الحديثة، و بالطبولوجيا، و نظرية الدوال المتضمنة، لأن مثل هذه الدراسات تحتوي على ثراء في صور التصورات يصعب العثور عليه في علوم أخرى، كما أنها ترسخ عند المرء عادة النفور الشديد والازدراء القوي من كل استدلال وهمي، ومن كل فكر سطحي، ومن كل محاولة استدلالية لا تعمل على تركيب وتأليف الأفكار في صور رسم بياني " [2]، و حتى وإن ألحق هذا الرأي الرياضيات بجانبها الهندسي التحليلي حديثا عند بورس، فإن الجاحظ قد أدرك هذه القيمة من خلال توقفه عند العقد و منافع الحساب، و بُعد الجاحظ زمنيا عن الرياضيات الحديثة لا يجعله غريبا عن الفكرة ذاتها و أهميتها، بل على العكس فلقد وضّحها في وقت يؤسس لها من ناحية سيميائية (بيانية)، ناهيك عن انتباهه للرسم والخط إلى جانب العقد، فقولنا بالرياضيات و المنطق حديثا يجعله مؤسسا للفكرة رغم تأسيسها اللاحق له، و " هكذا لم يكد القرن التاسع عشر يصل إلى منتصفه حتى كانت نظرية المنطق الرياضي قد تأسست على يد ثلة من الرياضيين المناطقة نحتفظ منهم على وجه الخصوص بالأسماء التالية: J.S Millوجون ستورات مل Boole George)

(1) النظريات اللسانية و البلاغية و الأدبية عند الجاحظ من خلال البيان و التبيين. ص: 81.

(2) سيميائيات التأويل الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 214.

جورج بول Boole) وأوغست دي موركان (A.De Mogan) وش.س.بيرس (C.S Peirce)؛ الذين بحثوا في هذا التشابه الحاصل بين الرياضيات و المنطق من حيث التجريد و النسب والأشياء، و من حيث الرمزية و الصورية الآلية " [1].

لقد أظهر الرجلان وعيهما بقيمة الرياضيات في توجيه منطق العلامات؛ الجاحظ بوصفه قد عرض للعقد و الحساب كأجزاء للبيان، و بورس بعرض الاحتمالات الرياضية والمسلمة الثلاثية للعلامات و سيرورتها السيميوزيسية، و هو وعي قديم حديث بالظاهرة التي أضحت ملمحا دراسيا بارزا في عصرنا الحديث والتالي حتى لأعمال بورس، إذ: " لم تحقق نقل التجارب الرياضية من المجال الرياضي إلى المجال اللّساني نسبة كبيرة إلا فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وكان ذلك على وجه التحديد في المواطن التي شهدت اهتماما كبيرا بتطوير ما يسمى نظرية المعلومات"[2]. هذه النظرية التي استفادت فعلا من الفكر الرياضي اللوغاريتمي، و وضفته في طرحها للرسائل اللّغوية [3]، حيث تجدر الإشارة إلى أن الاهتمام بالرياضيات كان سابقا مع بورس، و يمكن اعتبار ما توصل إليه ؛ الخطوة التي سبقت التصور المتأخر لعلاقة الرياضيات باللّغة علاماتيا، تماما كما يمكن اعتبار الفكر الرياضي عند الجاحظ؛ فكرا متقدما في الدراسات العربية العلاماتية، وهو أمر لابد من التوسع فيه أكثر، لأنّه يدخل ضمن مجال أوسع مما نحن بصدد البحث فيه[4] .

<u>د ـ الإشارة:</u>

---

(1) المرجع نفسه. ص: 134.

(2) اتجاهات البحث اللّساني. ص: 399.

(3)Voir: Shannon and Weaver. The mathematical theory of communication. The university of Illinois. PRESS. URBANA. 1964. P :3ـ4.

وهو ما تم فيه العرض الرياضي اللّوغاريتمي للتواصل بعناصره الثلاثة من خلال تقديم مفهوم القناة، مع ملاحظة أننا سنفصل الحديث عن التواصل في حينه(الفصل الرابع).

(4) هذه المسألة قد وجدت تفصيلا عند طائع الحداوي في بحثه المرسوم بـ: سيميائيات التأويل الإنتاج ومنطق الدلائل من ص: 123 إلى 185، من خلال نقد بورس لأعمال سابقيه، و كيفية تجلي الفكر الرياضي المنطقي لديه و لدى سابقيه.

يقول الجاحظ:" و جعل البيان على أربعة أقسام: لفظ و خط و عقد وإشارة"(1)، فالإشارة هي القسم الرابع من أقسام البيان في (كتاب الحيوان)، بيد أنها ثاني عنصر من أقسام البيان بعد اللّفظ في كتاب (البيان و التبيين)؛ حيث يقول الجاحظ: " و جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ، و غير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص و لا تزيد: أولّها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة "(2)، فتباين الرأيين في الكتابين لا يجعل الإشارة تفقد قيمتها، فهي وسيلة بيانية في القولين و ملمح علاماتي في الموضعين.

إنّ التفصيل في الإشارة بورودها الأول في الحيوان (ج1. ص: 33. و 45)، ليسه في البيان والتبيين، " فأما الإشارة فباليد و بالرأس، و بالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان، و بالثوب و بالسيف، و قد يتهدد رافع السيف والسوط، فيكون ذلك زاجرا و مانعا رادعا و يكون وعيدا أو تحذيرا"(3). إذ تتوقف الإشارة بالحواس على البعد الذي قد يعادل بُعدَ الصوت عبر الكلام، أو بالأشياء التي تعادلها من وسائل يستخدمها الإنسان لتعويض عدم مقدرته على الكلام مثلا، وهي بهذا الشكل معادلٌ للفظ، لأنّ الإشارة عند الجاحظ " للناظر"(4)، حيث تشكل مع النظر جزأين متكاملين للتواصل غير اللّغوي*، كما يتضح ذلك أكثر في البيان والتبيين قائلا: "والإشارة واللّفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه وما أكثر ما تنوب عن اللّفظ..." (5).

نفهم من هذا أن الإشارة بإمكانها أن تكون لفظا بصورة أخرى أي لفظا إيصاليا بغير لفظ، أين يستوي المعنى بين الاثنين ويؤديان الوظيفة نفسها رغم

(1) كتاب الحيوان. ج:1، ص:33.

(2) البيان والتبيين. ج1. ص: 61.

(3) المصدر نفسه. ص: ن.

(4) كتاب الحيوان. ج:1، ص:45.

* الإشارة لغوية و غير لغوية. لأنها إما مكتوبة أو منطوقة كقولنا أو كتابتنا: (هذا)...أما و قد ارتبطت بالناظر فإنها غير لغوية.

(5) البيان و التبيين. ج1. ص: 61. 62.

اختلاف الوسيلة، فهما وسيلتان بيانيتان تؤديان دور الجوهر نفسه في كليهما؛ ألا وهو الإيصال، شأنهما شأن الخط الذي قد يعوضه مؤشر من المؤشرات رغم كونه لا يغني عنه: " وما تغني عن الخط ..." [(1)]، و كما يعلّق محمد الصغير بناني على هذا النص فإن" الفرق بين الإشارة من جهة و اللّفظ و الخط من جهة أخرى هو أن الإشارة لا تعتمد على التقطيع و التركيب المتسلسل مع المعاني؛ بل تشكل حركة أو علامة واحدة، فهي أدخل في باب الرمز منه في باب الكلام المقطع، و لذلك قال إنّها عون و ترجمان، و يقصد بلا شك بهذه العبارة الأخيرة أن الإشارة يجب أن تنقل معنى المشار إليه نقلا أمينا مثلما تنقل الصورة معنى المصور نقلا يميزه عن جميع المصورات الأخرى"[(2)]. فالإشارة دلالة و الدلالة فحوى الإشارة.

الإشارةُ في لسان العرب من " أشار الرجل يشير إشارةً؛ إذا أومأ بيده"[(3)] أي لوّح، و في المعجم الشامل: " إشارة signum (L), Sign (E), Signe (F) Zeichen (G) ، هي التلويح بشيء يفهم منه النطق، فهي ترادف النطق في فهم المعنى" [(4)]، و هو المعنى الذي قدّمه الجاحظ منذ عقود خلت و يتوافق مع أحدث المصطلحات التي نحن بصدد عرضها، تماما كما يواصل عبد المنعم الحفني شرحه بقوله " والإشارات رموز تعمل عمل اللّغة، و تعبر مثلها عن معان، و الإشارة تقوم مقام العبارة، أو أن الإشارة عبارة يشير بها المتكلم إلى معان كثيرة بكلام قليل يشبه الإشارة باليد، فإن المشير بيده دفعة واحدة إلى أشياء لو عبّر عنها لاحتاج إلى ألفاظ كثيرة، و فسّرها أهل البديع بالإتيان بكلام قليل ذي معان جمة " [(5)]. فلقد أتى الجاحظ الجاحظ بالمعنى عينه الذي أثبت لغويا و اصطلاحيا، و بالأسلوب ذاته، لأنّه دقيق الملاحظة كما أنّه يؤسس فعلا لفكر خصب في مجال البيان أو السيمياء من خلال

(1) المصدر نفسه. ج ن. ص: 62.

(2) النظريات اللسانية و البلاغية و الأدبية عند الجاحظ من خلال البيان و التبيين. ص: 84.

(3) لسان العرب. ج: 4. ص: 434.

(4)المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 67.

(5) المرجع نفسه. ص: 68.

وسائل الإشارة التي تدارسها عدد لا بأس به من الباحثين و الدارسين في عصرنا الحديث.

رغم تنوع الإشارات[1] التواصلية و تعددها، إلاّ أنّ الجاحظ قد تمكن من الوقوف على معظم ملامحها بشكل ملفت للانتباه، فإن كان هناك حاجز يعيق الكلام و المقدرة على التعبير، فالإشارة يمكنها تقديم يد العون للإنسان في قضاء حاجته من الاتصال، و أقرب المفهوم منها: " رفع الحواجب، و كسر الأجفان و ليّ الشفاه وتحريك الأعناق، و قبض جلدة الوجه، و أبعدها أن تلوى بثوب على مقطع جبل تجاه عين الناظر ثم ينقطع عملها ويدرس أثرها، و يموت ذكرها، و يصير بعد كل شيء فضل عن انتهاء مدى الصوت و منتهى الطرف إلى الحاجة و إلى التفاهم بالخطوط و الكتب، فأي نفع أعظم و أي مرفق أعون من الخـ ـ ـط وا لحال فيه كما ذكرنا ؟؟ و ليس للعقد حظ الإشارة في بعد الغاية"[2]، فللإشارة مقدرة على تجاوز محدودية الإيصال بالعقد و حتى عبر الصوت، وهذه المقدرة تجعلها على مختلف أشكالها مرتبطة ارتباطا كبيرا بالنظر بوصفه حاسة ضرورية التواجد في عملية التأشير، ذلك أن صوتا إذا لم يصل يمكن للإشارة أن تعوضه في إطار القدرة على الرؤية، و بانتفائها لا تصل العلامة إلى بلوغ هدفها ضمن المدلول الذي تتوفر عليه، حيث تظهر قيمة المكتوب و الخط و تنتفي قيمة التأشير.

إن ما يبرز لنا بين البعدين الإشاري و الصوتي هو البعد الثالث المتمثل في الصمت المتموقع بينهما، حيث " لا يتوقف التواصل بين الأشخاص عند التبادلات ذات الطبيعة اللفظية، حتى في إطار التواصل الكلامي، فيمكن أن يتأثر المدلول عن طريق عناصر من طبيعة شبه لسانية (Paralinguistique)؛ مثل: الترنيم، الإيماءات، الحركات"[3]، لأنّ الأشخاص" لا يتحدثون بالكلمات و حسب، بل كذلك عن طريق الجسد، بالأشياء، بتنظيمهم الفضاء و الزمن، هكذا يتكون ما أسماه هال (Hall) لغة

(1) أنظر أنواع الإشارة في المعجم ذاته. ص. ن.

(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 48.

(3) Jacques Durand. Les formes de la communication. Préface de : Françis Balle. Dunod. Bordas. Paris1981. P : 5 .

الصمت(Le langage silencieux)"[1]، فلا الصمت صوت و لا هو إشارة صريحة، أو ليس كما يقول الجاحظ في النصبة: " فموضوع الجسم و نصبته دليل على ما فيه، و داعية إليه، و منبهة عليه، فالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه، قد شارك في البيان الإنسان الحي الناطق"[2]. الملفت للانتباه في النصبة أنها كما تصدق على الأبكم و الجماد فهي تصدق على الصمت أيضا، لأنها كما يردف الجاحظ في (البيان و التبيين): " و أما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللّفظ، والمشيرة بغير اليد، و ذلك ظاهر في خلق السماوات و الأرض، و في كل صامت و ناطق، و جامد و نام، و مقيم و ظاعن، و زائد و ناقص، فالدلالة التي في المواد الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان..."[3]، فالنصبة بما تحويه من دلالات الصمت وغيره، لأنّها إشارة هامة عند الجاحظ أراد بها إبراز الوجه الذي قد نخطئ الظن بأنّه لا يدل تماما كما نرى الجبال مثلا؛ و كأنّها لا تعني شيئا، أو أن يكون أمامنا إنسان صامت فنتوهم من صمته العجز في توصيل الدلالة و هلم جرا...فليس كل صامت أو جامد عاجزا عن أن يكون علامة دالة، فقد يحدث و أن لا يدل كلام المتكلم، فلا يكون إلاّ متلفظا لا أكثر و لا أقل... و هي نظرة جريئة من قبل الجاحظ في تناول المسائل التي عالجها المحدثون و طوروا مناحيها، و لنا أن نقول؛ إنّ هذه التحاليل تحسب للدرس العربي على يد الجاحظ، لكن دون إيغال يقودنا إلى الإخلال بالأسس العلمية في بعض الحيثيات كما يقول جاك دوران (Jaques Durand) " إذا

(1) Ibid. p :5- 6.

(2) الذي يلفت انتباهنا في هذا المستوى من الطرح أن الجاحظ رغم كونه من قسّم البيان في (البيان و التبيين) إلى خمسة أقسام، فإنه في (كتاب الحيوان) بإرجاعه أقسام البيان إلى أربعة يقدم ملاحظة نستعجب فيها من أمر التباين بين رأييه في الكتابين، إذ يقول: " فمن جعل أقسام البيان خمسة، فقد ذهب أيضا مذهبا له جواز في اللغة، و شاهد في العقل. فهذا أحد قسمي الحكمة، و أحد معنيي ما استخزنها الله من الوديعة". عن المصدر نفسه. ج1. ص: 35. إلى جانب هذا فقد أشار محمد الصغير بناني إلى أنّ هذا التصنيف عادة ما يجري في خمسة طبقات، لكن الإشكال راجع إلى أن هناك من لا يعد النصبة من البيان. لتوضيح أكثر أنظر: النظريات اللسانية والبلاغية و الأدبية عند الجاحظ من خلال البيان و التبيين. ص: 90، 91، 92.

(3) البيان والتبيين. ج1. ص: 64.

تبنينا وجود مثل هذه اللغة (اللغة الصامتة) (Langage silencieux)، سنتقاد إلى نتيجة غير منطقية، و التي هي استحالة التواصل"(1)، و هو تخريج وجد طريقا مغايرا عند الجاحظ رغم تسليمه بتفوق الإنسان عقليا على الحيوان.

يقول الجاحظ عن إخبارية الصمت و دلالته: "و متى دلّ الشيء على معنى فقد أخبر عنه و إن كان صامتا، و أشار إليه و إن كان ساكتا، و هذا القول شائع في جميع اللّغات، و متفق عليه مع إفراط الاختلافات"(2). فحسبنا بهذه الحوصلة الدليلية التي شمل بها الجاحظ ظاهرة الدليل في كل اللّغات، فلم يخص الدليل في اللغة العربية وحسب، إنما أعطاه البعد اللساني الذي يجعل طبيعة التفكير عنده ذات شمولية وذات قيمة عالية في توجهه العلاماتي، لأنّه على علم بأنّ من الصمت ما يخبر به (قبول الفتاة بالعريس مثلا)، كما أنه على علم أيضا بعدم استحالة الدلالة بالسكوت على اختلاف اللغات و تعاليمها المتعددة كما يقول إدريس بلمليح: " إنّه يصح أن نعتبر الجاحظ فيما يخص النصبة التي هي إشارة تواصل و إشارة دلالة في آن واحد ـ مؤسسا لسيمياء خارجة عن حياة الأفراد و المجتمع، ذات طابع تأملي فلسفي يجعلها قريبة من سيمياء بيرس، أكثر مما هي مشابهة لسيمياء بريتو أو بارث التي أسسها سوسير ..."(3). ليس هذا و حسب بل إن نظرة الجاحظ للصمت في النصبة قد ألحقتها بالتواصل اللّفظي من دون لفظ، فـ "كلام أو صمت كلاهما يؤدي قيمة رسالة" " Parole ou silence, tout a valeur de message "(4).

يقول جاك دريدا في الصوت الذي يحرس الصمت : " ليس بإمكان الصمت الفينومينولوجي إذن أن يلتهم إلا بإقصاء مزدوج أو برد مزدوج : إقصاء العلاقة بالغير التي هي فيّ عند التواصل الإشاري و إقصاء العبارة بوصفها طبقة لاحقة على طبقة المعنى زائدة عليها و خارجة عنها. إنّ نظام الصوت إنّما يجد في العلامة

(1) Les formes de la communication. P:6.

(2)البيان والتبيين. ج:1. ص:64.

(3) الرؤية البيانية عند الجاحظ: ص: 122.

(4) Les formes de la communication. P :6.

بين هذين الإقصائين ما به يفرض سلطانه الغريب"[1]، و قد يجد الصمت طريقه إلى التأشير دون صوت فيعوّض بما يخدم التواصل، لأنّ " في الإشارة بالطرف والحاجب و غير ذلك من الجوارح: مرفقٌ كبيرٌ ومعونةٌ حاضرةٌ في أمور يسترها بعض الناس من بعض، و يخفونها من الجليس و غير الجليس، و لولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص، و جهلوا هذا الباب البتة، ولولا أن تفسير هذه الكلمة يدخل في باب صناعة الكلام لفسرتها لكم" [2].

نفهم من هذا أنّ الإشارة قد عوضت الكلام باللّفظ، و جعلت الصمت بدل الكلام لغرض من الأغراض في التواصل بين الجلساء، لأنّها أكثر ما تنوب عن اللّفظ و تتجاوز الصمت إلى ما يوصل الفرد في حدود النظر و مشكّلاته، و هو ما يدخل من خلال ما يذهب إليه إريك بوسينس ضمن: وجهة النظر الحواسية في تصنيف السيميائيات إذ يقول: " يعتبر ب. جاني P.Janet أن الناس يتواصلون فيما بينهم بواسطة الجسد، و إن شئنا الدقة قلنا بأنّهم يتواصلون بواسطة حواسهم" [3]، لكن لابد من أن نشير إلى أن الحواس قد تتعطل و تكون لها معوّقاتها كالظلام في نظام الرؤية أثناء التأشير، لكنّه أمر نسبي لا يمكن تعميمه على جميع التواصلات.

الإشارة إذًا أقوى من صوت لا يصل أو صمت للتواصل كما يقول الجاحظ:" هذا و مبلغ الإشارة أبعد من مبلغ الصوت، فهذا أيضا باب تتقدم فيه الإشارة الصوت" [4]، و هو ما يؤكده بويسنس بقوله: " تظهر فائدة السيميائيات السمعية عندما نريد الشروع في التواصل إذا أراد الشخص الذي نريد أن يبلغه بشيء ما ظهره، فلا فائدة من القيام بحركات لإثارة انتباهه، و ينبغي أن يكون قريبا منا جدا حتى نستطيع لمسه، لكن الصوت أو أي سيمياء سمعية مستعجله يدير ظهره " [5]؛

(1) جاك دريدا. الصوت والظاهرة مدخل إلى مسألة العلامة في فينوميزولوجيا هوسرل. تر: إنقزو. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1. 2005. ص: 117.

(2) البيان و التبيين ج1. ص: 62.

(3) السيميولوجيا و التواصل. ص: 55.

(4) البيان والتبيين. ج1. ص: 62.

(5) السيميولوجيا والتواصل. ص: 56. 57.

أي أن الصوت قد يكون أقوى من التأشير في غياب مقوّمات التأشير، وهو أمر يجعل الصوت متقدما على الإشارة تارة، كما يجعل الإشارة متقدّمة عليه تارة أخرى وفق سياق التواصل ذاته و ما يفرضه على المتلاغين، ناهيك عن المرتبة ذاتها التي يمكن للكلام أن يحتلها مع الإشارة، لأن: " الصوت هو آلة اللفظ و الجوهر الذي يقوم به التقطيع، و به يوجد التأليف، و لن تكون حركات اللّسان لفظا و لا كلاما موزونا و لا منشورا إلا بظهور الصوت، و لا تكون الحروف كلاما إلا بالتقطيع والتأليف، و حسن الإشارة باليد و الرأس من تمام حسن البيان باللّسان، مع الذي يكون مع الإشارة من الدلّ و الشّكل و التقتّل و التثني، واستدعاء الشهرة، وغير ذلك من الأمور " [1]. نلاحظ من خلال ما ذهب إليه الجاحظ أن إشارات بالشفاه لا تكون لفظا إلا بالصوت، وهو ما يجعل العملية تابعةً لطابع التلفظ وتدرّجه رغم أن إشارات وحركات اللّسان قد تشكل علامات مستقلة كالتأشير عن شيء حار أو يلسع دون تلفظ، فهو بوصفه حركةً بذبذبات اللّسان قد أصبح علامة إشاريةً تؤدي مقصديتها ولا تنتفي عنها عناصر المدلول التي تنطوي عليها، أضف إلى ذلك أن قيمة الإشارة باليد والرأس تتشكل مع قيمة اللّسان حسنا في البيان والدلالة.

يرى بوسينس أن الكلام هو السيميائية الأكثر نفعا في قوله: " نستطيع التواصل بالتصفير بواسطة الفم، أو بالتصفيق باليدين أو الرجلين، لكن لا يبدو أنّ هذه الوسائل تسمح بإنتاج سيميائيات لها من التنوع ما للكلام، هكذا يظهر أنّ الكلام هو السيميائية الأكثر نفعاً " [2]، وهو رأي حديث يلتقي مع آراء الجاحظ، إذ يُدخل الكلام ضمن ما يمكن تسجيله عبر الزمن و يبقى صوتيا، أين يصبح الصوت تسجيلا عبر الزمن و ليس خطاً، وهي نظرةٌ حديثةٌ تتماشى و فكرة التطور اللّغوي والمعلوماتي [3].

(1) البيان والتبيين. ص: 63.

(2) السيميولوجيا والتواصل. ص: 57.

(3) أنظر: تحليل إيريك بوسينس في المرجع ذاته. ص: 56.

إن اللّسان وإن عادل الإشارة في حسن البيان و الدلالة يبقى قصوره على القريب الحاضر غير معادل للإشارة في تجاوزها ذلك إلى قريب حاضر و بعيد حاضر، فمن سمات اللّسان نجد اختلافه الواضح عن الإشارة التي يمكن لها أن تتجاوز السامع و الزمان، كأن تكون في مكان يشهد السيرورة الزمنية دون أن تزول قيمتها " (1)، إذ يقدم لنا الجاحظ مقالا عن الإشارة بالأصبع قائلا:" ثم أشار بإصبعه إلى الكلاب؛ أي خـ ـذوه من تحت السـ ـرير (2)، و هو نوع من الإشارة تفطن الجاحظ إلى شرحه، لأنّنا نفهم من سياق الكلام أن الجاحظ مدرك تمام الإدراك لتعدد إشارات الأصابع و اختلاف دلالاتها، أما شرحها فيجعل الأصبع في حالٍ واحدة، و هي حالة رفع الأصبع إلى جهة اليسار بانحراف دال على الأخذ من الأسفل إلى الأعلى، فالإشارة تنوب عن كلام مباشر أو غير مباشر، لكن الله عز وجل استخدمها في مخاطبة الأعراب و لم يستخدمها كما يقول الجاحظ- في مخاطبة بني إسرائيل:" و رأينا الله تبارك و تعالى إذا خاطب العرب والأعراب، أخرج الكلام مخرج الإشارة و الوحي و الحذف، و إذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً و زاد في الكلام..."(3). الإشارة بهذا الشكل وسيلة من وسائل التعبير في القرآن الكريم، و رغم أن الجاحظ لم يفصل كثيرا في الغاية من هذا إلاّ أن ما تظهره الإشارة ليسه ما يظهره الكلام، لذلك عمد الله ـ عز و جل ـ إلى مخاطبة كل قوم بالوسيلة البيانية المناسبة.

جاء في الجزء الثاني من (كتاب الحيوان) ما يلي: " و قال محمد بن إبراهيم: قدمت امرأة إلى مكة وكانت ذات جمالٍ و عفاف و براعة و شـ ـ ـارة "(4)، وهو ذكر للإشارة بلفظ الشارة، و الملاحظة السابقة نفسها تتكرر من أن الجاحظ لا يفصل في هذا الاسم و لا يذكر سر إيراده بهذا الشكل، لكن الأهم فيما ذهب إليه عن الإشارة في "(كتاب الحيوان)" هو كونها الوسيلة الهامة إلى جانب باقي وسائل

(1) أنظر: البيان والتبيين ج1. ص: 63، و السيميولوجيا و التواصل. ص: 56. 57.
(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 279.
(3) المصدر السابق. ج1. ص: 94.
(4) المصدر نفسه. ج2. ص:83.

التواصل في تحديد المعاني، شأنها شأن الألفاظ باللّسان و ما شابه إذ يقول: " ولو جهد جميع أهل البلاغة أن يخبروا من دونهم من هذه المعاني بكلام و جيز يغني عن التفسير باللّسان، و الإشارة باليد والرأس لما قدروا عليه..."[1] ، فهي ركن من الأركان المساعدة على التواصل بين الناس شأنها شأن اللّسان، و تخلي الإنسان عنها ضرب من ضروب المستحيل تماما كما وصف الجاحظ أهل البلاغة الذين لو سعوا جاهدين إلى تعويض هذه الوسائل في تواصلهم مع غيرهم لما قدروا...[2]، فالإشارة ذات قيمة كبيرة في التعاملات بين المتلاغين.

د **1** ـ الإشارة عند الأخرس و الحيوان:

يقول جاكوبسون: " هناك نماذج سيميائية لحركات جسدية منفصلة عن الكلام، و هذه النماذج ـ التي تشبه بشكل عام جميع أنظمة العلامة المستقلة في بنيتها عن اللّغة، و التي يمكن تنفيذها من دون الاستعانة بالوسائل اللفظية ـ "[3]، فحتى و إن كانت هذه الوسيلة عامة لكلّ المتلاغين إلاّ أنها بارزة عند ذوي الخصوصية لأنّها مجالهم الأبرز للتواصل.

لقد اعتنى الجاحظ بمفهوم الإشارة تماما كما اعتنى بطابعها عند ذوي الخصوصية؛ فقد فصّل القول فيها وفق ما تفرضه طبيعة الأخرس و طريقة استقباله للإشارات حيث يقول: " ... وقد يراك الأخرس من الناس – و الأخرس أصم – ، فيعرف ما تقول بما يرى من صورة حركتك، كما يعرف معانيك من إشارتك"[4]. فالصورة هنا لديها وقعها الخاص في توجيه الدلالة عند الأخرس، و كما يقول إدريس بلمليح : " إنّ الوحدات المكونة للغة الإشارة هي الصور عن الحركات

(1) المصدر نفسه. ج6. ص:8.

(2) أورد الجاحظ الإشارة في أكثـر من موضع دون شرح كبير بل على سبيل الذكر فقط في المواضع المواليـة : (ج5. ص: 398. 423)، (ج6. ص: 6)، (ج7. ص: 212).

(3) الاتجاهات الأساسية في علم اللّغة. ص: 56.

(4) كتاب الحيوان. ج4. ص: 400. 401.

المختلفة "[1]، لكننا يجب أن نشير هنا إلى قيمة اجتماعية اللّغة بحركاتها و إشاراتها، فلكي " يستطيع الأفراد أن يتواصلوا فيما بينهم بأية طريقة كانت من اللاّزم وجود نقاط مشتركة بينهم، ثمة اتفاق طبيعي ناتج عن أن الأفراد تكونوا بنفس الطريقة "[2]، فحتى و إن استخدم الإنسان العادي إشاراته العادية ـ لا لغة الأخرس ـ، يمكن للأخرس أن يفهمه بما يجمعه به من عرف و عادات حركية و إشارية، إذ: " يدعوك و يطلب إليك بصوت و هو لم يسمع صوتك قط، فيقصد إليه و لكنّه يريد الحركة و تلك الحركة تولد الصوت أراده هو أو لم يرده، ويضرب فيصيح و هو لم يقصد إلى الصياح، و لكنه متى أدار لسانه في جوبة الفم بالهواء الذي فيه والنفس الذي يحضره جماع الفم؛ حدث الصوت وهذا إنّما غايته الحركةُ، فيعرف صورة تلك الحركة، و الأخرس يرى الناس يصفقون بأيديهم عند دعاء إنسان أو عند الغضب و الحدّ، فيعرف صورة تلك الحركة لطول ترددها على عينيه كما يعرف سائر الإشارات وإذا تعجب ضرب بيديه كما يضربون "[3]. نفهم من هذا أن للأخرس نوعان من التعامل السيميائي؛ اللمسي و البصري، اللّذان توجههما سيميائية ذهنية تربطه من خلال الصورة بما يحيط به من إشارات، و رغم أنّها وسائل تجد العديد من المعوقات التي تعرقلها كالظلام بالنسبة للسيمياء البصرية، و الزمن والبعد المكاني بالنسبة للمس... و غيرها، إلا أنّ لها فوائد كثيرة هي ما يجعل الأخرس متمكنا من التواصل الإشاري، ففكرة الجاحظ هنا ذات بعد علمي دقيق و هام جدا في كيفية التعويض اللّغوي عند الأخرس، فلقد أدرك الجاحظ هذه المسألة إدراكا هاما، كما عرضها بعين الدارس المتمكن من الحالة المعروضة أمامه.

انتبه الجاحظ كذلك إلى أن الصوت الذي يصدر عن الأخرس ليس صوتا تاما بل هو حركة للتعبير عن فهم الحركة التي شاهدها الأخرس، و هنا يقول إدريس بلمليح: " إنّ الصوتَ الصادر عن الشخص المفتقر إلى الجهاز النطقي والسماعي ليس صوتا كما قد نتوهم لأول وهلة نحن الذين نسمعه، وإنما هو حركة بدوره،

(1) الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 125.

(2) السيميولوجيا والتواصل. ص: 88.

(3) كتاب الحيوان. ج4. ص: 401.

ومعنى ذلك أنه خاضع للنظام الأساسي الذي يتعامل به الأخرس، و الأهم جاعلا منه لغة تواصل و خطاب، أي أنّه خارج عن نظام اللفظ داخلٌ في إطار نظام الإشارة " [1]، فالملفت للانتباه من خلال رأي الجاحظ هو: اعتبار الصوت حركة عند الأخرس تعادل ما شاهده من حركات، الأمر الذي عكسه بقوله: " و تلك الحركة تولد الصوت أراده أو لم يرده... وهو لم يقصد إلى الصياح "، وغياب القصد هنا هو ما لا يلحق بالصوت الحقيقي مادةً و معنًى، أما القصد بعبارة الجاحظ فهو الغاية التي لم يهدف من خلالها الأخرس إلى الصوت بقوله " وهذا إنما غايته الحركة"، "فيعرف صورة تلك الحركة"، وهنا يمكننا أن نقول: إن العين قد عوضت الأذن في التلاغي بين المتكلمين والحركة عادلت الصوت عند سوسير في دائرة الكلام " [2] و موضعة الصورة الصوتية بين شخصين نظرا لخصوصية فكرة الاتصال عند الأخرس وقدرة اللّغة على التعويض في الوسائل التي تلتقي في الجوهر، علما أنّ الإنسان أبدا أخرس، إذا كان لا يسمع و لا يتبين الأصوات التي تخرج من فيه، على معناه، ويقال في غير الإنسان على غير ذلك" [3]. فعلى المتكلم أن ينتبه إلى ما يتلفظ به، وإلاّ كان شأنه شأن الأخرس لا يسمع و لا يتبيّن القول.

يقول إدريس بلمليح : " إنّ للإشارة جهازا حركيا تصدر عنه صورها المختلفة التي يمكن أن تقارن بالصور الصوتية الصادرة عن جهاز النطق لدى الإنسان، كما أنّ لها جهازا إدراكيا هو العين عوض الأذن فيما يتعلق بجهاز إدراك الكلام العادي " [4]، فهذا بالنسبة للإنسان العادي الذي إمّا أن يقابل الحركة بالحركة أو بالصوت، لكن الأمر غير العادي بل الخاص عند الأخرس كما رأى ذلك الجاحظ هو: عدم اعتبار الصوت صوتا من ناحية الغاية كنقطة فاصلة في التعامل الإشاري عند الأخرس و الإنسان العادي، لتكون الإشارة وفق ما يتصوره الجاحظ ذات

(1) الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 126.

(2) Voir Ferdinand de Saussure. Cours de linguistique générale. publié par Charles Bailly et Albert Séchehye. Avec la collaboration de Albert Riedlinger. Edit critique. Par Tulio de Mauro post face de louis jean colvert. p : 27.28.

(3) كتاب الحيوان.ج: 4. ص: 407.

(4) الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 126.

إمكانيتين؛ الأولى هي إمكانية صوتية، و الثانية هي إمكانية حركية يشكل الصوت فيها عنصرا حركيا لا عنصرا صوتيا معروفا في اللّغة، فيكون بذلك من قبيل اللّغة التعويضية غير المدركة من قبل الإنسان الذي يستخدمها، و هنا توصل إدريس بلمليح إلى القول بأن هذا الانفصال إنما ينتج عنه :

أ ـ اعتبار الإشارة عند أبي عثمان غير ناتجة أو متولدة عن اللّغة، وأن نظامها غير صادر عن نظام هاته، أو أنها مواضعة من الدرجة الثانية قاعدتها وأسسها انعكاس سلبي للكلام بواسطة النطق، كما هو الأمر بالنسبة لأغلب السيميائيين المعاصرين حين يعتبرون بأن جميع أنظمة التواصل لابد لها من أن تمر عبر اللّغة.

ب ـ اعتبار دراسة هذه الإشارة الجاحظية متحررة من ربقة علم اللّغة وسيطرته عليها، وبالتالي على الدراسات السيميائية الحديثة، وهو أهم نقد يوجه إلى هذه الدراسات باعتبارها علما غير مستقل بذاته أو أنه شعبة من شعب الدراسات اللّغوية، في حين أن العكس هو الذي يجب أن تهتم به الأبحاث السيميائية كما قرر ذلك سوسير ..." [1].

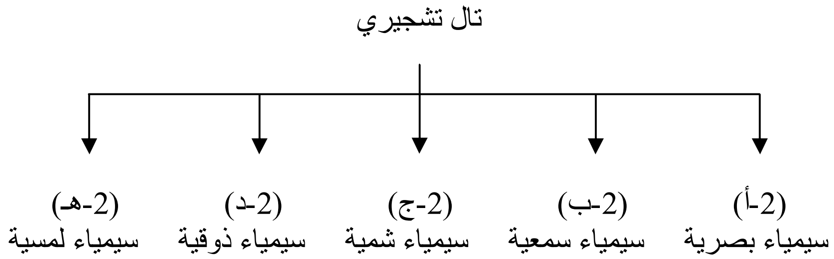
لقد انتبه إدريس بلمليح إلى فاعلية رأي الجاحظ و قيمته التي أقرها سوسير [2] في العصر الحديث، و هي نظرة توسع نقطة البحث في الإشارة التي تَنْبَنِي على العلامية الحديثة و لا تجعلها متموضعه ضمن حدود ضيقة، بل تجعلها تتجاوز علم اللّغة لأنها بالفعل مشتملة على ما هو لغوي و ما هو غير لغوي.

من جانب آخر قد يلتقي الإنسان في تعاملاته الإشارية مع الحيوان، فالحيوان من مشمولات تعاملاته الإيصالية الحواس و المقومات الخاصة به، و كما يقول

(1) المرجع السابق. ص: 127.

(2)Cours de linguistique générale. P : 32.33.34 (place de la langue dans les faits Humains la sémiologie)

حسن محمد الربابعة: "و لعل خير ما يبين ملامح من سيمياء الحواس عند الحيوان جدول:[1]



لذلك فلغة من هذا القبيل هي لغة إشارة سيميائية مهما تنوعت وسائلها لأن: "الإشارة من لغة الحيوان التي بها يتفاهم بعضه مع بعض"[2]، إذ يقول الجاحظ: " فالنعامة تعرف صورة إشارة الرئلان و إرادتها فتعقل ذلك، و تجاوبها بما تعقل عنها من الإشارة [الحركة]، وغدت لحركتها أصوات، و لو كانا يسمعان لم تزد حالهما في التفاهـــم على ذلك"[3]. فهذا الأمر مشابه إلى حد كبير لما يشهده الأخرس من كيفية استقبال الإشارات، لأنّ الحيوان كذلك يمكنه أن يتواصل بالحركة الإشارية و يعقل ماهيتها و قد تصاحبها أصواته، و حتى لو سمع ولم يكن أصمًا لم يضف هذا للأمر شيئا لأن التواصل قد تحقق، لكن الهام في هذا النحو ليس مشابهة الحيوان للإنسان في تصوره للحركة إنّما قول الجاحظ: "يعقل"؛ و هو تركيز على الحال الإدراكية عند الحيوان من وصول معارف خاصة إليه رغم كونه غير عاقل ـ أي ما تمت مناقشته في بداية هذا البحث ـ .

د2 ـ الإيماء بوصفه إشارة:

الإشارة في اللّغة كما سبق و عرضناها مع ابن منظور هي ما أومأ به الرجل بيده[4]، فالإيماء و الإشارة من القبيل نفسه في لسان العرب، أي أنّ الواحد منهما

---

(1) حسن محمد الربابعة. السيمياء و التجريب عند الجاحظ. دراستان في النظرية و التطبيق. مؤسسة رام للتكنولوجيا و الكمبيوتر. الأردن. 2007. ص:35.

(2) المرجع السابق. ص: 40.

(3) كتاب الحيوان. ج4. ص: 401.

(4) أنظر: عنصر الإشارة من هذا الفصل. ص: 264.

يشرح الآخر. يقول محمد أوغانم: "الإيماء هو القول و التكلم أو التفهيم، و هي دلالة اللفظ أو السياق بأداة تؤكد تغليب جانب الحركة المشار بها عن غيره، و لذلك سميت هذه الدلالة، بدلالة الإيماء، و دلالة اللفظ أو السياق بأداة أو حركة مقصودة للمتكلم، غايتها الإشعار بتغليب العلامة و التفهيم بها"(1)، نلاحظ من هذا القول أن الإيماء وسيلة إيصالية هامة بين المتلاغين قد تعادل لفظ الإشارة .

تعد دلالة الإيماء دلالةً إشاريةً تعوض اللّغة الكلامية أو المكتوبة كما يقول: " و أن يجعل خادمتها أعجمية لا تفهم عنها، وهي في ذلك عاقلة و لا تفهمهما إلاّ بالإيماء"(2). يشرح الجاحظ بهذا القول كيفية إيصال المفهوم عن طريق وسيلة تعويضية في غياب اللّغة المتداولة، و ذلك من خلال الفائدة التي يتوصل إليها الإيماء بما يحققه من معادلة للكلام أو التعبير، و هو الأمر ذاته الذي وضحه جاكوبسون بقوله: "هناك مجال آخر للسيمياء يشتمل على سلسلة واسعة من الأنظمة المكتملة الشكل التي ترتبط باللّغة بشكل غير مباشر، و قد حدد سابير الإيماءة gesture الملازمة للكلام بأنّها صنف من العلامات " تكميلي إلى حد بعيد" و على الرغم من الاقتران العادي للإيماءة بالتفوهات اللّفظية، فإنه ليس ثمة تكافؤ مطلق بين نظامي التواصل هذين"(3)، و يقول هوسرل كما يوضح ذلك جاك دريدا: " يمكن أن ننساق على اعتبار العلامة التعبيرية نوعا من جنس " الإشارة " و في هذه الحالة سنضـ ـطر أن نجعل الكلام مهما نسبنا إليه من الكرامة والأصالة صورة من صور الإيماء " (4)، فقد يصاحب الإيماء الكلام لكنه منطو ضمن مبادئ التأشير، وهو أمر يجعل الجاحظ على علم بحدود الإشارة حين يوظّفها، و على علم بحدود الإيماء أثناء توظيفه كذلك، و إلا لقال: "ولا تفهمها إلا بالإشارة "؛ بل استخدم

(1) رسالة في الاستدلال، و تمييز المداول من الدال. ص: 65.

(2) كتاب الحيوان. ج3. ص: 87. 88.

(3) الاتجاهات الأساسية في علم اللّغة. ص: 55. 56.

(4) الصوت و الظاهرة. ص: 51.

* سنورد ترجمة (Index) كما وردت عند أصحابها. فعند سعيد بنكراد. هي أمارة (السيميائيات والتأويل ص: 119) وعند عادل فاخوري شاهد (تيارت في السيمياء ص: 58)، أما في بحثنا هذا فسنكتفي بالإشارة أو المؤشر في حديثنا عن ثاني عنصر من عناصر الدليل البورسي الثلاثي.

الإيماء لما يمكن أن يؤديه الكلام من أغراض تعبيرية مصاحبة لأحداث التفاهم بين العربي و الأعجمي.

لقد فصّل بورس في الإشارات تفصيلا فلسفيا منطقيا براغماتيا ظاهريا، واعتبر المؤشر* أو الإشارة أو كما يقول بنكراد: " فالأمارة علامة تثير انتباهك إلى وجود شيء ما عبر دافع ما، و هذا الدافع لا علاقة له بالتشابه فهو يتم بحكم علاقة مرجعية " (1)، تحدد هذه العلاقة علاقة تجاورية في إحالتها إلى موضوع العلامة، ولهذا فمن طبيعة المؤشر أنه : " يكون فردا أو حدثا مخصوصين متعينين في الزمان والمكان.

من أمثلة "الشاهد: الدخان بالنسبة إلى النار، النصب التي تعطي إرشادات عن الطريق، التصبيع، الأسهم، الأعداد الترتيبية (ordinal) أسماء العلم، الإشارة ضمائر الوصل..... إلخ (2)، فمن خلال هذا المفهوم البورسي تظهر طريقة التحليل بشيء من الخصوصية، حيث يمكننا القول إنّه عرض خاضع للتقنية، هذه التي تشكل بالنسبة لمفهوم الطرح الإشاري عند بورس مبحثا مميزا، فإن كان الجاحظ قد حدّد مفهوم المؤشر وفقا لتصور عام لوسائل البيان و التعبير، فقد أبرزه بورس انطلاقا من مسلمة رياضية ثلاثية ـ سبق لنا أن توقفنا عندها ـ، و ذلك قصد توضيح علاقة الإحالة بين الدليل و الموضوع، لكن العرض العام للإشارة لن يحدث بوناً بين الرجلين في المفهوم العام، لأن الإشارة إشارة خارجية في الظروف العادية، و الواقع الخارجي عند بورس و الجاحظ بكل ما يحويه من حركات و صور هو المشَكّل العام للإشارة؛ إذ " يحتاج إلى المؤشر بالنسبة لبورس: " عند كل تعيين لشيء ما، فأية معلومات عن الواقع الخارجي لابد لها وأن تتضمن بعض الشواهد، إذ من دون هذه لا يمكن الفصل بين الحقيقة والخيال، وبالتالي فالشواهد تخص مجال التجربة الخارجية " (3)، و التجربة الخارجية هي واقع حركي خاضع للصورة و المشاهدة

(1) السميائيات و التأويل مدخل لسميائيات ش س بورس. ص: 119.
(2) تيارات في السيمياء. ص: 58.
(3) المرجع نفسه. ص: 54.

العينية، أين يلتقي التصوران، لأن الواقع الخارجي وحده الذي يشكل قيمة التأشير، وحصول عملية استقبال الصور و الحركات عبر حاسة البصر.

أما حضور الواقع الداخلي فهو من مكملات العمليات التأشيرية لأنّه ضروري للفهم و الإفهام. يقول جاك دريدا: " ينبغي أن نعترف أن معيار التمييز بين العبارة والإشارة إنّما هو أمر موكول لوصف شديد الإيجاز " للحياة الباطنية"، ففي هذه الحياة الباطنية ثمة إشارة لأنه ليس ثمة تواصل، لأنه لا وجود لغير الذات (alter ego)، و حين يظهر الشخص الثاني في اللّغة الباطنية فإنه سيكون تخييلا و التخييل ليس إلا تخييلا" [1]، أين نفهم قيمة الواقع الخارجي للإشارة حتى تكون إشارة، أما الواقع الباطني والداخلي فلا يكمن إلا في عمليات الإدراك الذهنية المكملة لما هو خارجي، و هو أمر وجد طريقه عند المفكرين بشكل واضح و مميز.

إذا كان الجاحظ قد صرح بعلاقة اللفظ و الإشارة فإن بورس قد أقر هذا المبدأ، إذ:" لا يمكن التلفظ بحدث ما دون استعمال بعض الأدلة التي تساعد كمؤشرات [2]، و هي علاقة لا يمكن نفيها عند الناس العاديين، لكن ليس عند ذوي الخصوصية، فاللفظ و الإشارة شريكان في الصوت كصوت، و في الصوت كحركة عند الأخرس مثلا.

من جانب آخر نلاحظ أن الجاحظ قد تنبه إلى حدود الزمان و المكان اللذان يطوقان المفهوم العام للإشارة مثلما رأينا، إذ لها بعد الغاية عن باقي أنواع البيان فهي: " تحتاج إلى سند زماني ومكاني هو الذي يحدد لها وجودها، فالدخان، أو أثار الأقدام، أو الأشياء التي يتركها المجرم في مكان الجريمة، لا يمكن أن تؤول باعتبارها أمارات إلا ضمن سياق زمكاني بعينه، من هنا كان للأمارة وظيفة مرجعية، فلقد نظر إليها باعتبارها الوسيط المحسوس بين الكائنات البشرية وبين الأشياء " [3]، فكل ظاهرة بالنسبة لبورس سواء أكانت إنسانا أم حيوانا أم شيئا فإنه

(1) الصوت و الظاهرة ص: 117.

(2) أنظر عنصر الإشارة من ص: 97، إلى ص: 104 من هذا البحث .

(3) السميائيات و التأويل، مدخل لسميائيات ش س بورس. ص: 120.

بإمكانها أن تدخل عالم التأشير الفردي، أمّا تحديد الجاحظ للغاية من الإشارة من خلال القصد ـ كما رأينا ـ فهو قصد عند بورس من خلال الجدوى من المؤشر، لأنّ المسألة عنده بحاجة إلى ضبط القيمة التي تلحق بالغاية و الجدوى كليهما، و التي لا تكون الواحدة منهما بمعزل عن الأخرى، و هذه التسلسلية في عملية التأشير هي ذاتها التي عرضها الجاحظ ولم يختلف فيها عن بورس، فكيف ذلك؟

لقد بيّن الجاحظ كيف أن الإشارة بوصفها حركة قد جعلت الأخرس يصدر صوتا هو بمثابة الحركة، و هو نوع من السلوك الاستقبالي للإشارة على اختلاف قدرات الإنسان و الحيوان على السواء؛ أي الأمر ذاته الذي أشار إليه بورس ووضحه من خلال تحديد الجدوى من المؤشر، فإذا قال (أ) لـ (ب) : هناك حريق " ب"، يطلب " أين" على هذا يكون (أ) مجبرا على أن يقدم مؤشرا [1]، حيث يحدث التجاوب، وهي مسألة أكد من خلالها كلّ من بورس و الجاحظ قيمةَ وفاعلية الإشارة بين المتخاطبين، لأن القصد من شأنه أن يلحق الإشارة بغايتها، ناهيك عن الصور التي أشار إليها الجاحظ عند الأخرس و كيفية لحاقها بحركات التأشير، فإذا عدنا و طرحنا السؤال نفسه الذي طرحه بورس سابقا حول التأشير :" لماذا كل هذه المؤشرات؟ " [2] نقول : لأن كل واحد منها خاضع لنظام معين، كما تضبطه صورة معينة من أنواع الصور المختلفة في الذهن .

تعتبر خصوصية الطرح عند الرجلين خصوصية بين بعدين زمنيين وحضاريين جعلت آراء الجاحظ تبدو بداية لسيميائية عربية هامة في مقابل سيموطيقا غربية أمريكية، فلقد اهتم بورس بالإشارات الدنيا و حدّدها تحديدا يحسب له- مثلما رأينا ذلك في أول بحثنا- فاكتسبت السمات الدنيا خصوصية أمام الإشارات العادية، فإذا كانت الإشارات العادية اجتماعية، فالدنيا منها ذات خصوصية فردية.

(1) لتوضيح أكثر أنظر: عنصر المؤشر من ص: 97 إلى ص: 99 من هذا البحث.

(2) لتوضيح أكثر أنظر: عنصر المؤشر من ص:97 إلى ص: 99 من هذا البحث.

لقد شكلت خصوصية الإشارة عند الجاحظ خصوصية في الأمارة، وتوظيفه للأولى في سياق معين جعل قيمة الثانية في سياقها الخاص كذلك، فـ "Kinésiques كمجموعة دالة للإشارات المتفق عليها اجتماعيا والمسمى (Kinème) الإيماءة كوحدة دينا دالة، ذلك أن الإشـ ـارة الإيمائية ذات أهمية كبرى في حياتنا اليومية، وتستعمل كبديل لكـ ـ ـلام خاص (بـ ـ ـذئ فاحـ ـ ـش)، (pieds de nez) (سخرية الأنف)، (Bras d’honneur) (سخرية الساعد)، كإيماءات ترمز للاتصال الجنسي، العادة السرية، أو تومىء ببساطة إلى الجنس. هذا الدور التواصلي (خارج نظام ما كلغة الصم- البكم التي تبحث عن تعويض نهائي للكلام؛ ذو أهمية كبيرة ويلعب دور رقابة اللّغة، الكلمات الفاحشة تحجب وتكتم تحت إشارة سرية التي تعوضها وتأخذ وظيفتها الدلالية " [1]، وهنا نلاحظ أن برنار توسان قد فرّق بين (gestuel) و (Kinésiques) ، و بترجمة محمد نظيف بين العلامات الإشارية والإيمائية، لذا تجدر الإشارة إلى أن الجاحظ قد استخدم اللفظين للدلالة على تعدد المعاني و تقاربها من ناحية أخرى، وإلا لاستخدم الواحد دون الآخر للدلالة على وسائل البيان و تحتية العلامات الأمارية.

انتبه الجاحظ أيضا إلى تعويضية اللّغة الإشارية الطبيعية، فعندما عجز الكلام في حدود الزمان و المكان عوّض بالإشارة و الإيماء خاصة إذا تعلق الأمر بلغة أجنبية غير مفهومة، و هو ما أراده الجاحظ بلفظ: الأعجمية" حينما تحدث عن الخادمة فـ: "هاته الوظيفة التعويضية للغة الكلامية باللّغة الإشارية تتعلق أيضا ببعض الإشارات الناجمة عن عدم إتقان لغة أجنبية، كلنا نعلم أنه حينما لا نعرف اسم شيء في لغة غير لغتنا نكتفي بالإشارة إليه، أو نرسل عبارة إيمائية لنؤسس بذلك لغة عالمية" [2]. يمكننا القول بهذا الصدد : إنّ الجاحظ قد أدرك تمام الإدراك مقدرة الإشارة و الإيماء على تجاوز محدودية اللّغة المتكلمة، و بالتالي لقد كان لرأيه القيمة التي أكدتها الدراسات الحديثة على تنوعها.

---

(1) برنار توسان ما هي السيميولوجيـ ـا: تر محمد نظيف. أفريقيا الشرق 2000. بيروت لبنان. ص: 27.

(2) ما هي السيميولوجيا. ص: 27.

مثلما تنبه الجاحظ لمسائل هامة في نظام التأشير، فقد انتبه بورس كذلك إلى قيمة المقصد الذي أسماه الجاحظ الغاية، و انتباهه إليه هو انتباه دقيق أكثر من إشارة الجاحظ للمسألة، إذ يكمن الفرق بين المؤشر السمة، و المؤشر الخالص، أو المؤشرات الدنيا في القصد والمقصد، وذلك في ضوء الدلالتين (الأصلية والتحتية...)، لأنها تعكس مفاهيم بارزة في السيميوطيقا البورسية، و كما يقول أمبرتو إيكو: " فإن إجراء التمييز ما بين المصداق والمقصد؛ و ندل عليهما بالعبارتين الإنكليزيتين (Breath and depth)؛ و هما تعنيان الاتساع و العمق على التوالي، أو بعبارات معاصرة، فإن التمايز ما بين الإرجاع على الشيء والدلالة عليه، على أن مفهوم القصدية (depth) مرتبط بمفهوم الإعلام..." [1]؛ أي ما يهدف إليه التأشير من إيصال على مختلف وسائله، و خصوصية المتلاغين ذاتهم وإن اختلف الإنسان عن النبات أو الحيوان عند بورس مثلما رأيناه.

يرجع الأمر في كلّ ما سبق إلى السبب و كيفية الوصف، كالذي وقع في ولوع عتاق الطير بالحمرة إذ يقول الجاحظ:" وهم في ذلك يصفونها بحدة البصر، ولا أدري كيف ذلك "[2]. فإن خرج الوصف عن المعهود و المستعمل جعل المتلقي محتارا في أمره ومبطلا للزوم علوق الموصوف بصفته، أمّا إذا كان في معنى مستعمل معهود فقد يكون هناك شيء يجعله وصفا متدرجا من حسن إلى أحسن: " وما أحسن ما قال النابغة في صفة الطريق إذا كان يتشعب..."[3]. فالصفة قد تكون بسيطة فيما أراده لها الواصف كما قد تكون حسنة أو أفضل من هذا، إذ تكتسب درجات من التصوير بصفات متعددة، فكل شيء أو كائن من الكائنات الحسية لديه العديد من الصفات و الوصف لا يمكنه أن يطول كل ما فيه، لذا قال الجاحظ: " بعض صفة الفيل...."[4] ـ على سبيل الحصر لا السرد ـ

(1) القارئ في الحكاية. ص: 39.

(2) كتاب الحيوان. ج6. ص: 334

(3) المصدر نفسه. ج6. ص: 391.

(4) المصدر السابق. ج7. ص: 192.

من خلال كل ما أورده الجاحظ حول الصفة نجده قد أكد على لزوم علاقتها بالموصوف لأنها تابعة له، لأنّ ما يجمعها بالموصوف هو اقترانها به، فالعلاقة " بين الصفة و الموصوف هي النسبة الثبوتية، و تلك النسبة إذا اعتبرت من جانب الصفة فإنه يعتبر عنها بالقيام، و كل صفة موجودة في نفسها" [(1)]، فكما يقول بورس: " الدليل الوصفي لا يمكن أن تشتغل فيه الصفة إلاّ و هي متحققة " [(2)]، وتحققها محكوم بلزوم علاقتها بما تعود إليه؛ أي الموصوف [(3)].

أكّد بورس في الصنف الأول من الثواليث على علاقة التحقق ذاتها التي أشار إليها الجاحظ؛ و هي علاقة طبيعية في كل علاقة وصفية، و لا يمكن لأي باحث أن ينفيها أو يذهب عنها، لكن علينا أن نشير إلى خصوصية الطرح البورسي، فعلى الأدلة الصفات بالنسبة لبورس أن تتجسد ماديا قصد التحقق، لأنّ كل دليل صفة، وفعلية الدليل في تجسده المادي مهما كان ذلك التجسد، أضف إلى هذا فعلى الدليل الصفة عند بورس أن يكون دليلا مرتبطا بالوعي بالصفة، و الذي يدخل في إطار الدليل الفردي الذي لا يعني الصفة الفردية الذاتية بل نوعية واحدة و حسب ـ مثلما رأينا ـ ، وفي هذه الحدود يكون الوعي بالصفة جماعيا لا فرديا، وهي المسألة ذاتها التي أثبتها الجاحظ بقوله: " لا أدري كيف" لأنه يقر ضمنا باجتماعية الأدلة الوصفية استعمالا تبعا لاجتماعية اللّغة في حد ذاتها.

إن ما يمكن أن تنطوي عليه الصفات هو تبعية الألوان لها، فحديث عن الصفات هو حديث عن الألوان و عن الشعور و عن الحالات، و تعريف بورس

---

(1)المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. والإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 466.

(2)أنظر ص:81، 115 من هذا البحث عنصر: (الدليل الوصفي.Qualisign).

(3)هنا لابد من إيراد ملاحظة هامة حول ترجمة طائع الحداوي للدليل الوصفي، فلقد عمد إلى ترجمة (Quality) بالكيفية، والأقرب هو الصفة وليس الكيفية كما أن سعيد بنكراد كذلك عمد على ترجمتها بالعلامة النوعية (qualisign)، وقد ذهب عادل فاخوري كذلك مذهب طائع الحداوي في ترجمته، أما نحن في بحثنا فقد اكتفيا بالوصف أي الدليل الوصفي. لمزيد من التوضيح أنظر : سيميائيات التأويل الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 277، السميائيات و التأويل، مدخل لسميائيات ش س بورس. ص: 110، و تيارات في السيمياء ص: 55.

المباشر للدليل الوصفي هو أنّه شعور أو حمرة [1]. يقول الجاحظ: " و عرف منها ما كان مصـــورا من تلك الألوان لطول تكرارها علـــى الأبصـــار "[2] ، وكذلك " فلما رأيتم ما أعطاه اللون عملتهم في الزيادة والنقصان"[3]، فقيمة اللون بارزة في حديثي الجاحظ، و هي هنا و إن لم تقترن بالوصف فإنها ضمنيا مرتبطة به، فالصورة بما فيها من ألوان و أشكال وزيادة ونقصان لا تكون إلا بالوصف، لأن قيمة اللون واضحة بإزاء الوصف؛ كالذي يؤكده الجاحظ بقوله في تحقيق الألوان: " وإذا قال الناس: ثوب أزرق فإنهم يذهبون إلى لون واحد و إذا وصفوا بذلك العين وقع على لونيين..."[4]، كما كان أيضا للحمرة ذكر ضمن الألوان عند الجاحظ في قوله:" و الذهب قد يقال له أصفر. و يقال له أحمر ..."[5].

دونما إسقاط لرأي بورس في هذه المسألة نقول: إن الجاحظ قد جمع الوصف باللّون على سبيل السرد لا الحصر، أما بورس فقد ذكرهما على سبيل الحصر الذي يتماشى و مبادئ النظرية الظاهراتية لديه، و الذي يستوقفنا أيضا في هذا المجال هو أن الجاحظ لم يشر إلى الصفات إلا في إطار من العمومية، لكن الصفات البورسية لديها نظام و سيرورة دلاليتين لا يمكن أبدا تجاوزهما- مثلما رأينا في مبادئ الظاهراتية " [6]، فحتى تصبح الصفة صفة عند بورس عليها أن تجتاز مرحلتين اثنتين، و عند وصولها الثالثية فقط تتمكن من حمل اسم الصفة، أما الصفة عند الجاحظ فسواء ارتبطت بالوصف العام أم بالوصف عن طريق الألوان فهي صفة في المطلق، فالفرق واضح بين الملمحين و حمولة التفكير والتنظير لديهما.

---

(1) أنظر: ص:82، 116 من هذا البحث. عنصر المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية. و الإنجليزية. و الفرنسية. و الألمانية. و الإيطالية. والروسية. و اللاتينية. و العبرية. و اليونانية. ص: 549. (الدليل الوصفي Qualisign) .

(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 70.

(3) المصدر نفسه. ج س. ص: 83.

(4) المصدر نفسه. ج5. ص: 330.

(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.

(6) راجع ص: 65 و ما يليها من هذا البحث. عنصر: الظاهراتية.

لقد انتبه الجاحظ في إطار الوصف بعد الألوان إلى مسألة هامة استوقفت بورس كذلك ألا و هي " : "الجمال"، فقد ذهب الجاحظ إلى ذكره لأول مرة في الجزء الأول من الحيوان بشكل من السلبية التي ارتبطت به كفكرة عامة، و ذلك في إطار حديثه عن: " نسك طوائف من الناس " إذ قال: " ووجدنا لجميع أهل النقص ولأهل كل صنف منهم نسكا يعتمدون عليه في الجمال ويحتسبون به في الطاعة وطلب المثوبة ويفزعون إليه..... فنسك المريب المرتاب من المتكلمين أن يتجلى برمي الناس بالريبة و يتزين بإضافة ما يجد في نفسه إلى خصمه خوفا أن يكون قد فطن له ... ونسك الخارجي الذي يتجلى به ويتزيا بجماله إظهار استعظام المعاصي ..."[(1)]. فالهام في قول الجاحظ ليس الصراع بين النساك و فرقهم الكلامية بقدر ما هو – وفي إطار إظهارنا لمعنى الجمال إبراز لتعدد مفاهيم الجمال نفسيا وعمليا بين كل هؤلاء، فمن لديه فكرة خاصة عن الجمال بأنه كذا عمل بتلك الكيفية، ومن رأى عكس ذلك كانت له كيفية ثانية، و بهذا أبرز الجاحظ في إطار عرضه للنساك كيفية خصوصية فكرة الجمال في حد ذاتها.

أشار بورس إلى أن الجمال كفكرة هي تجريد(An abstractive)؛ و هي ليست شكلا نحويا لكنها ظاهرة و عنصر من الظاهراتية، و ستكون حتما بدرجة تأويل المؤول (Forms of beauty of sentiment and of intelligence are the most evanescent of phenomena)[(2)]، أضف إلى هذا أن الجمال داخل في حدود الإمكان وصورته ليست صورة مطلقة في معنى متأصل جماعيا، فالذي في عيني جميل قد يكون بشعا في رأي الآخر، و هذا المعنى و إن وافق تصورا عاما عند الجاحظ فهو تصور هرمي بنائي عند بورس لابد أن يمر من حدود الإمكان الأولية إلى "[(3)] إمكانية أكثر تطورا إلى إمكانية حقيقية متحققة، ليكون فعلا وفق ما هو عليه في الواقع.

---

(1) المصدر السابق. ج1، ص: 219، 220.

(2) Selected writings. p : 347.348

(3) لقد تناول بورس هذه الحدود ضمن فنية الجمال كما يعرض لها في توظيف معنى (الجمال) ضمن حدود سيميائية. لمزيد من التوضيح أنظر: The peirce seminar papers V1. p : 125 à 141. prima la musica poi le parole explorations aesthetic Meaning

استنتاج:

نخلص من كل ما سبق إلى ما يلي:

- ورد في القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان ما يلي:" لا يوجد إجماع حاليا فيما يتعلق بطبقات الأعمال، يناسب أن نجمعها فيه تحت مفهوم العلامة، و إنّ هذا ليكشف عن الصعاب التي تواجهها العلاماتية عندما تريد أن تحدّد حقلها التحليلي، و تظهر أربع نقاط اختلاف ثقيلة بنتائجها على نحو خاص:

أ ـ العلامة و التجلي المدرك: يمكننا أن نحدد العلامة بوصفها علاقة إحالة (مثلما يرى لوك)، أو بشكل أكثر خصوصية بوصفها علاقة إحالة ينجزها حدث مدرك...

ب ـ العلامة و القصد: هل يجب أن نقبل من العلامات تلك التي تكون تجليات مدركة و مرسلة قصدا بوصفها علاقات إحالة و ناتجة إذن عن قصد تواصلي، أو أن نقبل أيضا تلك التي لا توجد بوصفها علامات إلاّ في مستوى من القصد العلاماتي، أي بوصفها ظواهر تأويلية؟

ج ـ العلامة و الاستدلالات المنطقية: لقد أكدنا أحيانا بأن مصادر العلاماتية توجد في المنطق القديم...

د ـ العلامات و السيرورات المدركة: إنّ إدخال الإدراك في الحقل الإشكالي للعلامات ليستطيع أن يضع عمقا للسمة القصدية الأكيدة للسيرورات المدركة"(1).

لن نعمد بعد هذه التحديدات إلى الإسقاط الجزافي للأحكام حول ما ذهب إليه الجاحظ، بل علينا أن نوجّه عنايتنا إلى بعض ما ألمّ به الجاحظ في زمنه فيما يخص هذه الأحكام، فلقد تفطن إلى عملية الإدراك كما استفاد من الوجهة المنطقية و عمد إلى إدراج الاستدلال في معظم مواقفه ، ناهيك عن القيمة القصدية التي يشير إليها في كلّ ما يذهب إليه من تحديدات في كتاب الحيوان. إنّ هذه الإشارات على ما حققته في التحليل الحديث لمفهوم العلامة، إلاّ أنها تعتبر بحق قيّمة لأنّ تحديد السمات الأساسية للعلامة صعب ليس فقط في زمن الجاحظ بل صعوبته تمتد إلى

(1) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. ص:229، 230، 231.

يومنا هذا، فـ " بسبب التنوع الكبير(الذي يصل إلى حد التناقر) للمتصورات عن العلامة، التي يدافع عنها العلاماتيون، فإنّه من الصعب فرز نواة مركزية"(1).

○ لقد ظهر الجاحظ مطلّعا على المنطق الأرسطي معتمدا على بعض مبادئه، فما إيراده للمفاهيم الأرسطية دون حاجة لشرحها المستفيض إلاّ الدليل الواضح على أنه لا يُخْليها من انتسابها الشرعي لمن سماه صاحب المنطق، خاصة لما أورد تقسيمات أرسطو المعروفة بهذا الشكل:" و السم يقتل بالكم و الكيف والجنس، و الكم: المقدار. و الكيف: الحد، و الجنس: عين الجوهر و ذاته"، فلا يورد مثل هذه التحديدات الأرسطية إلا من نهل من منهلها و اعتمدها، لأن تأثر الجاحظ و بورس بالفلسفة اليونانية هو تأثر مشروع يدين به العالم ككل، فهذا الميراث الإنساني لم يقتصر على الغرب فقط إنما أخذ منه العرب كذلك على السواء، إذ يقول سعيد بنكراد: " فمادام موضوع السيميائيات الأول هو المعنى وأشكال وجوده، فإننا لا يمكن أن نتجاهل مقترحات الفلسفة في هذا المجال، و يكفي أن نشير في هذا الإطار إلى أن بعض التصورات السيميائية (و مدرسة باريس خير مثال على ذلك) لا يمكن فهم إجراءاتها التحليلية و لا منطلقاتها النظرية دون التعرف على المبادئ الفلسفية التي تحكم تصورها للمعنى"(2)، الأمر الذي يؤكده عادل فاخوري بقوله: " إذا لم يكن علم السيمياء بالمعنى الحديث قد أصبح فرعا من المعارف الصورية معترفا به بوصفه مجال بحث مستقل إلا في هذا القرن وخصوصا في النصف الثاني منه، فهذا لا ينفي أن أصوله تعود إلى بداية الفلسفة"(3)، أي الحديث عن لقاح بورس و الجاحظ بالفكر اليوناني هو أمر طبيعي جمع بين توجهيهما العلاماتي.

---

(1) المرجع السابق. ص: 232.

(2) سعيد بنكراد. السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها. منشورات الزمن. مطبعة النجاح الجديدة. سلسلة شرفات11. 2003.ص: 17.

(3) عادل فاخوري. علم الدلالة عند العرب. دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. دار الطليعة بيروت لبنان. ط2. تشرين الثاني. (نوفمبر) 1994. ص: 5.

○ من جانب ثان نلاحظ أن بورس و الجاحظ لم يأخذا من الفلسفة اليونانية إلاّ بالفحص و التقييم لما يخدم فكريهما، إذ يقول جيرار دولودال:" يمكننا أن نقسم كتابات بيرس حول العلامة إلى ثلاث مراحل: المرحلة الكانطية (1851ـ 1870) حيث ارتبطت نظرية العلامات بمراجعة للمقولات الكانطية في سياق المنطق الأرسطي الثنائي bivalente أو الزوجي dyadique بشكل أدق، ثم المرحلة المنطقية (1870 ـ 1887) و خلالها اقترح لكي يعوض المنطق الأرسطي منطقا جديدا هو منطق العلامات الذي سيكون الأساس و الضامن للتطور الثلاثي عن المقولات والعلامات و أخيرا المرحلة السيميوطيقية(1887 ـ 1914)؛ حيث طور بيرس نظريته الجديدة للعلامات بعلاقة مع نظريته الجديدة للمقولات"[1]، إذ يقول طائع الحداوي في المستوى عينه من النظرة الانتقادية للجاحظ و التي واجه بها الفلسفة:" كان موقف الجاحظ من أرسطو موقفا بديعا ، ـ كما قال أحمد أمين ـ فلم يصب أمامه بشلل الفكر كما أصيب أكثر الأحيان ابن سينا و غيره من فلاسفة الشرق و الغرب، و إنما وضعه في المخبر يمتحنه و يجربه"[2]، و هو ما يعكس لنا قيمة التصورين؛ تصور بورس و تصور الجاحظ في إعطاء الأبعاد العلمية للفلسفة و ما يخدم منطلقيهما في التفكير.

● <u>ملاحظة عامة:</u> إن تناولنا للفلسفة كأصل استقى منه المفكران معالم نظريتيهما لا يعني أننا في مستوى سيميوطيقا الفلسفة؛ أي الاتجاه المعاصر القائل بأن السيميوطيقا منهج من مناهج الفلسفة المعاصرة(بوشنسكي)...[3].

○ نستنتج من خلال عناصر الإخبار و الإفهام أن الجاحظ قد أسهم إسهاما كبيرا في تبيين قيمة التواصل الذي تحققه العلامات مهما كانت لغوية أو غير

(1) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 19.

(2) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري. في النقد و البلاغة العربيين، إلى حدود القرن الثامن الهجري. ص: 298.

(3) أنظر: مارسيلو داسكال. الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة. تر: حميد لحميداني. محمد العمري. عبد الرحمن طنكول. محمد الولي. مبارك حنون. إفريقيا للشرق. سلسلة البحث السيميائي. الدار البيضاء. 1987. ص: 58.

لغوية. يقول حلمي خليل: " البيان إذًا كما تصوره الجاحظ هو وسيلة اتصال، وظاهرة إنسانية و اجتماعية، ووسائله واحدة في كل مجتمع إنساني و إن اختلفت صورها و مواضعاتها من مجتمع إلى آخر، غير أن مفهوم البيان له بعد ديني أيضا: لأن القرآن" بيان"، " هذا بيان للناس"، و مع ذلك فهو خصيصة من خصائص الإنسان كما خلقه الله " الرحمن علم القرءان خلق الإنسان علمه البيان"، و يترتب على ذلك أن هناك بيانا في صورة رسالة دينية نزلت بوحي من السماء، و لكن في مستوى لغوي معجز للناس، و لكن هذه الرسالة ينبغي أن تفهم و هي وظيفة الرسول الذي أنيط به " التبيين" أو "التوصيل"، " هذا بلاغ للناس"..."[(1)]، فالغاية من البيان التبليغ مهما كانت وسائله.

- إن تقسيمات الجاحظ في وسائل البيان و أنواعه دليلٌ على اعتنائه بكل الظواهر التي يمكن أن تكون منطلقا لفهم ميكانيزمات العلامات ككل؛ خاصة و ما وجدناه يلتقي فيه مع بورس من معالم إشارية و أيقونية تؤكد على البعد العملي الذي أعطاه الجاحظ للعلامات المختلفة.

- مثلما تنبه بورس إلى قيمة التأشير فإن الجاحظ كان سبّاقا لذلك، حيث فصّل فيها بطريقة لم تختلف تحليلاتها عن التحليلات التي قدمها المحدثون، و هو ما أكده قدور عبد الله ثاني بقوله: " فالجاحظ مثلا يربط اللّغة بالعلامة و العكس صحيح عند ذكر البيان و علاقته بالدلالة التي تنهض على شبكة من الأنساق التي تجسدها اللغة المبلغة، و على قدر وضوح الدلالة و صواب الإشارة يكون إظهار المعنى، وكان الجاحظ أول من اصطنع مصطلح الإشارةّ، ورغم أنه لم يكن يفكر في السيميائيات و لكنه كان يفكر في البلاغة"[(2)].

(1) حلمي خليل. دراسات في اللّغة و المعاجم. ص:269.

(2) قدور عبد الله ثاني سيميائية الصورة. مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم. دار الغرب للنشر و التوزيع. 2004. ص:57.

الـفـصـل الــثــالـث

الفصل الثالث

معا التصورات السيميائية البورسية
"كتاب ايوان"

تقديم

I ـ الصورة و قيمة الدلالة.

أولا. الصور الخارجية.

ثانيا. الصورة الباطنة.

ثالثا. رؤية صورة لم ترها العين.

رابعا. التصور والتصوير.

خامسا. الصور عند الحيوان.

سادسا. صور اللاّمحسوس و المسخ.

II. أثر الصفات في التماثل الإيصالي.

III. التدلال اللاّمتناهي بين بـورس و الجـاحظ.

IV. التأويل.

أولا: التأويل العقلي و فكرة اللاّمتناهي عند الجـاحظ.

V ـ حدود الدلالة بين بـورس و الجـاحظ.

أولا: الماصدق و تجليات الدلالة بالإمكان.

1 ـ "ا" دالا في ميزان الماصدق بين بـورس و الجـاحظ.

2 ـ الدلالة و تناسب الألفاظ.

استنتاج.

<u>تقديم:</u>

إنّ إفراد هذا الفصل للتصورات الدلائلية هو ما سيسمح لنا بتناول الأفكار التّدلالية ضمن التواصل الذي تحققه العلامات اللّغوية عند الجاحظ، في ضوء الطرح البورسي الذي سبق و قدمناه في الفصل الأول، و ذلك بغية الإحاطة بالتصور الدلائلي بعد الفلسفي عند الجاحظ من خلال الحدود التي أحيط بها مفهوم الدلالة في كتاب الحيوان، لأنّ الهدف من هذا الفصل هو التوصل إلى إثبات قيمة الجهود العربية القديمة في السيمياء، و التي لا يمكن الإنقاص من شأنها. يقول حنون مبارك:" ليس من مبالغة في القول إنّ الفكر العربي استطاع أن يتوصل في مرحلته المتأخرة إلى وضع نظرية مستقلة و شاملة، يمكن اعتبارها أكمل النظريات التي سبقت الأبحاث المعاصرة "[1]، كما أنّ أبحاثا معاصرة قد تتقابرب و أبحاث العرب القدامى إلى حد يجعل المقاربةَ مماثلةً في جزئيات تلفت الانتباه، كما تجعل البحث متوغلا في الجهد العربي في شكل مضاهاة للفكر الغربي حديثا أو قديما، الأمر الذي يجعلنا نتتبع معالم التدلال عند الجاحظ في ضوء مكونات النظرية البورسية، و أنماط التشكل العلاماتي مع أنواع العلامة من خلال العناصر التالية:

I - الصورة و قيمة الدلالة:

تطلق صورة Forma (L), Forme (F), Form (E.G) على عدّة معانٍ؛ فقد يراد بها الشكل المخصوص الذي عليه الشيء، و يقال صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل، أو هي ترتيب الأشكال و تركيبها و تناسبها و تسمى الصورة المخصوصة، و قد تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة، فإن للمعاني أيضا ترتيبا وتناسبا يسمى صورة، فيقال صورة المسألة، و صورة الواقعة، وصور العلوم العقلية، و قد يراد بها النّوع ... و الصورة كذلك ذهنية و خارجية، و الذهنية هي القائمة بالذهن قيام العرض بالمحل، و الخارجية إمّا قائمها بذاتها إن كانت الصورة جوهرية و تسمى واقعية، أو بمحل غير الذهن إن كانت الصورة عرضية كالصورة

(1) علم الدلالة عند العرب. دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. ص: 5.

التي تراها في المرآة فهي من الصور الخارجية" (1)، فمن خلال هذا التحديد المفهومي للصورة و ما يمكن أن تكونه يلفت انتباهنا تعددها و كثرتها، فالذهنية منها ليست المحسوسة و الخارجية ليست الداخلية، كما أن خصائص تشكلها ليست نفسها على مستوى الإدراك، فهي مختلفة من إنسان لآخر رغم االاجتماعية التي تحققها اللغة.

لقد استعان الجـاحظ في القسم الأول من كتاب الحيوان برأي صاحب المنطق الذي يصف فيه السابع المتزاوجات على أنّها كذلك " مع اختلاف الجنس والصورة..."(2)، فهي ذات صور*خارجية مختلفة تميز نوعا منها عن الآخر، لأنّ الصورة في هذا الموطن من البحث من تبعات الأثر الأرسطي... و كما يعلّق ابن سينا باعتباره من اللاّحقين للجاحظ و الذين أثْروا مفهوم الصورة المتصلة بكون الشيء؛ لأنّ الشيء" قد يكون محسوسا عندما يشاهد، ثم يكون متخيّلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كـ: زيد الذي أبصرته مثلا إذا غاب عنك فتخيلته، و قد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره"(3)، فصورة السباع هنا خارجية، لأنها قد تكون إدراكية لمن سبقت له مشاهدتها، و مثال آخر أنّ:" اسـم طائر يقع على ثلاثة أشياء صورة وطبيعة وجنـاح..."(4)، وهو تأكيد على رأي أرسطو من أنّ للصورة قيمتها في معرفة الحيوان و اسمه، لأنّها جزء لا يتجزأ من دلالة الاسم كما يواصل الجـاحظ قائلا: " و ليس بالريش

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص:475-476.

(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 183. 184.

* لقد ذكرت الصورة بشكلها العام عند الجـاحظ في المواطن التالية من كتاب الحيوان.(ج1. ص: 127. 187. 194. 282. 288. 297). (ج2. ص: 10. 11. 12. 105. 109. 143. 243). (ج3: 157. 202. 537). (ج4: ص: 22. 37). (ج5: ص: 41. 370. 368). (ج6. ص: 19. 163. 212. 213. 220. 221. 222. 225. 356). (ج7. ص: 27. 38. 46. 74. 106. 120. 192). و قد أوردناها بهذا الشكل لورودها كلفظ فقط يعطي للصورة معناها العادي، أمّا المواطن الأخرى فسنتوقف عندها بحسب الخصوصية التي عرضها بموجبها الجـاحظ.

(3) الإشارات و التنبيهات. ج2. ص: 367. 368.

(4) كتاب الحيوان. ج1. ص: 30 .

و القوادم و الأباهر و الخوافي يسمى طائرا..."[1]، و كأننا به يؤكد على ربط الاسم بالصورة من جانب الدال و المدلول المعروفين عند سوسير[2]، فرغم كونه لم يوضح نوعية الصورة نقول: إنّ هذه الملاحظة الأرسطية ذات قيمة كبيرة و تحسب للجـاحظ.

يضيف الجاحظ قائلا: " و تزعم الهند أنّ سبب ماله كثر كلام الناس واختلفت صور ألفاظهم ومخارج كلامهم، و مقادير أصواتهم في اللّين والشدة..."[3]، لأنّ لكل لفظ في اللّغة صورة معينة و موقع خاص من المعاني،" وإنما الألفاظ على أقدار المعاني، فكثيرها لكثيرها، و قليلها لقليلها، و شريفها لشريفها، و سخيفها لسخيفها، والمعاني المفردة البائنة بصورها و جهاتها تحتاج من الألفاظ إلى أقل مما تحتاج إليه المعاني المشتركة و الجهاتُ الملتبسة "[4]، فالجـاحظ واعٍ بضرورة توفر الألفاظ على صور ومعانٍ، و لعلّ ما يقربنا أكثر مما يرمي إليه بالصورة اللفظية ما نقله عن أستاذه النظّام لما هاجمه الكاب فقال:" إن كنت سبع، فاذهب مع السباع و..."[5]، إذ يعلّق الجاحظ قائلا: " فلا تنكر قولي وحكايتي عنه بقول ملحون، من قولي (إن كنت سبع)، و لم أقل سبعا"[6]، و لما يواصل تحديده للإعراب المفسد لنوادر المولدين يخصّ الصورة اللّفظية بهذا الوصف:" لأنّ سامع ذلك الكلام إنما أعجبته تلك الصورة، و ذلك المخرج، و تلك اللغة و تلك العادة، فإذا دخلت على هذا الأمر الذي إنما أضحك بسخفه و بعض كلام العجمية التي فيه حروف الغراب و التحقيق و التثقيل، و حولته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفصحاء، و أهل المروءة و النجابة، انقلب المعنى مع انقلاب نظمه

(1) المصدر السابق. ج س. ص: س.

(2) Voir: Cours de linguistique générale. Pub par Charles Bailly et Albert Séchehaye. Coll d’Albert Riedlinger. p : de 97 à 103.

(3) كتاب الحيوان. ج4. ص:21.

(4) المصدر نفسه. ج6. ص: 8.

(5) المصدر نفسه. ج1. ص:281.

(6) المصدرنفسه. ج ن. ص:282.

و تبدل صورته"[1]، فمفهوم الصورة هنا مفهوم لغوي بحت، يرتبط فيه النظم بالناحية الدلالية، فهو جانب التركيب المؤثر في المعنى، كما أنّه صورة الحركات الإعرابية التي توجّه كلامنا و تضبط صورته بشكل من الأشكال، إذ لما أخطأ النظّام وجد الجاحظ نفسه ملزما على شرح المسألة إعرابيا حتى لا نَحِيد بالمعنى عن الصورة التي يجب أن يوفرها تعبير عن آخر، كما يعلّق حلمي خليل قائلا:" و هو يقصد (بتلك الصورة) صورة التركيب اللّغوي، و(بذلك المخرج) طريقة النطق، و (تلك اللّغة) أي المستوى اللغوي الذي خرجت منه العبارة، و (تلك العادة) أي العادات اللغوية التي يستخدمها المتكلم، و التي تميزه عن غيره من المتكلمين باللّغة نفسها Register"[2].

نستنتج ممّا سبق أنّ الجاحظ لم يفصل في صورة اللّفظ بين أشكال الصورة أي حدودها: هل هي ذهنية أم صوتية؟ لكن من الواضح أنّها ضرورة في اللّفظ، ولعلّ ما ذهب إليه من تعليق حول الببغاء لهو التأكـيد على أنّ الصورة هي شكل للفظ و ليس للمعنى، أو بالأحرى صورة صوتيـة* كما يقول سوسير: Image acoustique[3]، فـ" ليس عند الببغاء إلاّ حكاية صور الأصوات "[4]، إذ يعكس الجـاحظ بهذا القول شكل الأصوات في تحديد الصور، لا توضيحه لصور ذهنية أو مفهومية، بيد أن صورة الأصوات قد أخذت البعد المنوط بها كما يقول الجاحظ: " فهلا كانت أصوات أجناس الطير و الوحش و البهائم بيانا و منطقا، إذ قد علمت أنّها مقطعة مصورة و مؤلفة منظمة "[5]، وبما أنّ الأصوات هي صور؛ فإنّ الأمر متعلق بشكلها الخارجي عبر بنظامها و طريقة تأليفها.

(1) المصدر السابق. ج س. ص: س.
(2) دراسات في اللغة و المعاجم. ص:280.
* لن نتناول عنصر (الصوت) لأنّه سيشكل محطة خاصة نتوقف عندها لاحقا...
(3) Voir: Cours de linguistique générale. Pub par Charles Bailly et Albert Séchehaye. Coll d'Albert Riedlinger. P : 27.28. 29.
(4) كتاب الحيوان. ج7. ص: 104.
(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 57.

ترتبط الصورة إذن بالشكل، و يكون من مشمولاتها إلى جانب اللغة المخلوقات المختلفة كما يقول الجاحظ: " فيجيء من ذلك خلق كثير مختلف الصورة والشكل والقدر"[1]. إنّ إرداف الجـاحظ للفظ الشكل لهو الدليل على أنّه واعٍ بأنّ الصورة شيء و الشكل شيء آخر، فالشكل قد لا يشكل قوام الصورة على اعتبار أنّه متعدد، تماما كما شهدنا تعـدد الصورة، فـ: شكل: Figur (G), Figura (L), Figure (E.F) الشكل الهندسي هو الهيئة الحاملة للجسم بسبب إحاطة حدّ واحدّ بالمقدار كما في الكرة ..."[2]، و قياسا على أنّ الشكل الهندسي مثلا هو هيئة للجسم يكون الشكل قريبا في الدلالة من الصورة، فالصورة و إن كانت لغوية فإنّها تظل بالنسبة للأسماء متراوحة بين كونها قريبة من الشكل أو بعيدة عنه، رغم الاختلاف بين التوظيفين المستخدمين في المعجمين (الموسوعي والشامل)[3].

يقول كلٌ من أوزوالد ديكرو و جان ماري سشايفر: " لقد كان من ممكن البلاغة أن تختار بين متصورين للصورة: إمّا أن تكون الصـورة هي " الشكل أيا كان المعطى للتعبير عن فكرة (و يتضمن حينئذ كل خطاب صورة، و إمّا أن تكون " تغيرا معقولا للمعنى أو للسان إزاء الطريقة العادية والبسيطة في التعبير"، إذا كان الحال كذلك فيجب أن نفهم من المصطلحين ترسيمة وصورة " التعبير في السياق الشعري أو الخطية لشكل من التعبير البسيط والواضح، ولقد كان هذا الطريق الثاني هو المفضل خلال زمن طويل"[4]، فإذا كانت هذه حال البلاغة في نظرتها للمصطلحين نقول: إنّ الجـاحظ بتوظيفه المصطلحين متتابعين لا يجعلهما بالدرجة

---

(1) المصدر السابق. ج س. ص:242.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 444.

(3) لاحظنا بين المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 440. و القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان ص: 518 ترجمة Figure في الأول إلى شكل، و في الثاني إلى الصورة؛ و هي ترجمة عمدنا إلى تركها كما وردت عند الواضع في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية والروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية، و المترجم في القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللّسان.

(4) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللّسان. ص: 518. 519.

نفسها في الدلالة، إذ يبقى رأينا هذا بحاجة إلى تدعيم ما دام الجـاحظ لم يفصل في الفرق بينهما، إنّما وظّفهما متتاليين فقط، كما وظّف الصورة بمفردها في مواطن متعددة، لأن الشكل في علم اللسان الحديث منذ سوسير و ما نلفيه عند هيلمسليف قد أظهر الأبعاد التواصلية العميقة للتعبير و المضمون على السواء، انطلاقا من مبدإ سوسير" اللغة شكل و ليست جوهرا"[1].

أمّا توظيفه لصور الألفاظ أو كما يسميها القاموس الموسوعي صور الكلمات وصور وظائف الأصوات التي ترتبط بالمادة الصوتية، و على الأحرى بالدال كما أشار إليه سوسير: " فهما يتأسسان على تكرار النوعية الصوتية" [2]، لأنّ التكرار قد صاحب وظيفة التأدية النطقية عند الببغاء التي أخذت وظيفة الدلالة على صورة الصوت وحسب دون وضوح صور ذهنية عنده، و هو ما أراده الجـاحظ بحكاية صور الأصوات ليس إلاّ، أمّا لو اعتبرنا الصورة شكلا في عودة الشكل إلى أحد الكلمات الإغريقية: " Schéma " فإنّه: " يستطيع أن يطبق على الإيماء و على وضع الجسم، و على الهيئة و على صور الرقص، و الهندسة، و النحو، و البلاغة، و إنّه لينتج عن هذا أنّ الصورة:" هي الشكل مهما يكن، و إنّه ليكون معطىً للتعبير عن فكرة تماما كما للأجسام طريقة في الكينونة"[3]، و بهذا يكون الشكل مُعبِّرا عن الصورة سواء أكان متصورا أم غير متصور، و اعتبار صورة ما أيّ شكلٍ كان يجعلُ الصور متعددة سواء أكانت لغوية أم غير لغوية؛ أي: كل ظاهرة تقدم معطيات للتعبير عن فكرة معينة، و هو ما سيسمح لنا بالولوج إلى مفاهيم الصورة عند الجـاحظ و كيفية تجليها في كتابه؛ و التي آثرنا أن نتتبع ملامحها وفق المعطيات الموالية:

(1) المرجع السابق. ص: 45.
(2) المرجع نفسه. ص: 519.
(3) المرجع نفسه. ص: 518.

أولا ـ الصور الخارجية:

هو مصطلح دال على وقوع الصورة واقعيا بمحل غير الذهن[1]؛ أي أنها " كل تقليد تمثيلي مجسد أو تعبير بصري معاد، و هي معطى حسي للعضو البصري حسب (Fulchignoni) ؛ أي إدراكا مباشرا للعالم الخارجي في مظهره المضيء"[2]، لأنّ الصورة بهذا الشكل تمثل ظاهر الشيء، أو جسمه، أو شكله من الخارج لا من الداخل، و أهم ما يخص هذا النّوع من الصور هو خضوعها لحاسة البصر أو الرؤية، فرؤية الشيء، أو الشكل، أو الصورة، تكون عن طريق العين.

لقد جعل الله تعالى البصر طريقا إلى حصول الصور الخارجية، إذ يقول الجـاحظ: " ثم جعل تعالى وعزّ هاتين الحكمتين بإزاء عيون الناظرين"[3]، فالمعرفة و التعلم ظاهرين في صورتيهما كما يراهما الإنسان، و وضعهما بإزاء عيون الناظرين هو الدليل على الوضوح الخارجي لهما في عيني الإنسان، أمّا إذا لم يكن الإنسان قادرا على النظر فللجاحظ رأي آخر في المسألة: " و من العميان قبل التمتع بتمييز الأشخاص حين العناية تامة لم تنقص، و الأذهان فارغة لم تنقسم... فهي أقرب ما تكون للطبائع "[4]. لأنّ عدم وضوح الصورة راجع للطبع وكيفية تمثّلها فيه مع تعطل القناة التي تؤدي إلى حدوث الصورة الخارجية، أمّا الإشارة فلم تكن لذوي الخصوصية من الناس أو العميان بل: " و جعل الإشارة للناظر "[5]. فالناظر هو الذي بمقدوره رؤية صورة الإشارة و كيفيتها و لو كانت بعيدة، لأنّ: " أبعدّها أن تلوى بثوب على مقطع جبل تجاه عين الناظر "[6]. فلا صورة دون نظر، لكن هناك صور يسعى الإنسان لإبقائها أمام عينيه رغم كونه لا يستطيع. يقول

---

(1) أنظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية والروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 476.

(2) قدور عبد الله ثاني سيميائية الصورة. مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم. ص: 21.

(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 37.

(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 40.

(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 45.

(6) المصدر نفسه. ج ن. ص: 48.

الجاحظ: " إنّ العلم ليعطيكم على حساب ما تعطونه، و لو استطعت أن أودعه سويداء قلبي أو أجعله محفوظا على ناظري لفعلت"[1]؛ لأنّ الصورة بهذه الطريقة لا تجعل العينين يُغمّضان و هو ضرب من المستحيل، فمن خصائص ما تراه العين أن يحفظ لكن ليس أمامها على الدوام.

غالبا ما تحافظ الصور على ديمومتها في ذاتها لا في العين الخارجية، كاللّسان والخطوط والرقوم، فـ" كلّها صور و علامات و خلق مواثل و دلالات "[2]، فكيف نعرفها إذن؟ إنّنا لا نعرفها لدوام تواجدها في العين الناظرة إليها إنّما: " يعرف منها ما كان مُصوّرا من تلك الألوان لطول تكرارها على الأبصار"[3]، و بهذا الشكل أمكنها أن تُحفظ و يستدل عليها بما يُوجِدُها، بغية تحقيق المعرفة المعرفة الخارجية.

يقول الجاحظ: " كما استدلوا بالضحك على السرور، و بالبكاء على الألم، وعلى مثل ذلك عرفوا معاني الصوت و ضروب صور الإشارات"[4]؛ فصورة الإشارة هي صورة استدلالية عن شكل خارجي يُرى ثم يُفهم، و أوله هي الحركة الخارجية، إذ لمّا تتمكن العين من النظر إلى الحركة تشكل أول خطوة لحصول المدلول بحسب تقبلها للشيء، فقد تكون صورة محببة أو غير ذلك، لأنّ" الفتق مع قبحه في العين و شنعه في الذّكر و كلّ ما قبح في العين فهو مؤلم و كلّ ما شنع في النفس فهو مؤذ"[5]. فالعين هي الطريق التي يمر عبرها الإدراك النفسي، حيث تتمكن الصورة من الحصول على كامل مكوناتها بالنسبة للإنسان رغم ما قد تخفيه من دلالات سابقة عن النظر؛ كالفتق الذي آلم العين فوقعت دلالته خارجيا لأنّ النفس لم تدع له مجالا للرغبة فيه و النظر إليه داخليا.

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 61.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 70.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.
(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 119.

كما أنّ صورا خارجية للإنسان قد لا تكون حقيقية، أمّا إذا تعلقت المسألة بالأنبياء و الملائكة فذلك أمر آخر، فعن ترائي صورتي جبريل و إبليس في الأرض يقول الجـاحظ:" قد كان جبريل عليه السلام يمشي في الأرض على صورة دحية الكلبي، وكان إبليس يتراءى في السكك في صورة سراقة المدلجي، و ظهر في صورة الشيخ النجدي"(1). إنّ حكم العين على الصورة الخارجية في هذه الأمثلة هو حكم على صورة أخرى للواقع الحقيقي الأول لأولئك الملائكة، لأنّ حكم العين بما ترى لا على اعتبار الصورتين الأولى والثانية(الصورة الأولى: الأصلية/ الصورة الثانية: التي تراأوا فيها)، فقد ترى صورة هي على عكس ما هو واقع كما يقول الجاحظ: " و كأنّك لا ترى أن الجعل الذي متى دفنته في الورد سكنت حركته وبطلت في رأي العين روحه"(2)، فهذه صورة خارجية تقع العين بموجبها على هيئة الشيء وظاهره لا غير.

يرى الجاحظ أنّ العين قد تكون مُنْبِتًا لصور لا تتجاوزها، أي أنها قد تنشأ في العين و تبقى مرتبطة بما هو خارجي تماما كجمال هذا الرجل الذي يورده في قوله:" و كان زوجها جميلا في العين رائعًا... وكان في العين كأنّه أشب من جميعهن... "(3)، فلقد رأت هذه العين ظاهرا جميلا للإنسان، و بدت صورته أفضل الصور من غيرها، و هو نفي للصورة الداخلية لأن الواضح من قول الجاحظ أن هذا الجمال ظاهري لا أكثر، فقد يكون الزوج أبشع الأزواج فيما لمّح إليه الجاحظ لو نظرت إليه عين أخرى من الداخل

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 299.

(2) أنظر: المصدر نفسه. ج2. ص: 112، أما هذه الصورة المتوهمة فهي صورة مكررة في ج1. ص: 349، إذ يقول الجاحظ:" فإنّ الجعل إذا دفن في الورد مات في العين"؛ و يقصد بها العين الخارجية.

(3) المصدر نفسه. ج3.ص: 167، و انظر ما يماثل هذا المثال في قول الجاحظ: و" لأنّه منشوء في العين ..." و هو قول عن حيوان لا يمكننا أن نسيء حكمنا عليه، لأنّه صورة إلهية و لا رأي لنا في خلق الرحمن إلاّ أنّ يكون لنا إزاءها انطباع معين و حسب، فالحيوان له خصوصيته. المصدر نفسه. ج4. ص: 401

أمّا الأخرس و طبيعة تقبله للصورة، فإنه" يعرف ما تقول بما يرى من صورة حركتك...و إنّما غايته الحركة فيعرف صورة تلك الحركة..."[1]، ومن الصورة الخارجية يمكنه الوصول إلى المفاهيم التي يريدها عن الصورة الخارجة، وهي مسألة هامة في تواصله مع الآخرين، فدونها لا يمكن له أن يرتبط بباقي المتلاغين سواء من الخرس أم من الناس العاديين الذين يرفقون الصورة بالصوت ـ وهي مسألة سبقت لنا مناقشتها ـ. إن إثبات الصور بالنسبة لذوي الخصوصية وإن ارتبط بالحركة، إلا أن دلالته محكومة بحاسة العين أكثر شيء، لكن هذه الحاسة على أهميتها عند جميع المخلوقات (الحيوانية و الإنسانية) قد لا تعطي صورة واقعية تامة لبعض الظواهر الكونية؛ حينها تأخذ سمات غير سماتها الواقعية سواء بالنسبة للأخرس، أم بالنسبة للإنسان العادي، ناهيك عن المصاب بعمى الألوان – كما أشار إلى ذلك بـورس[2]، إذ يقول الجـاحظ في هذه النّصوص المتوالية:

- "وزعمـوا أن النـار حمراء. وذهبوا إلى ما ترى العين، و النار في الحقيقـة بيضـاء..."[3].
- "و كل نور وضياء هو أبيض و إنما تحمر العين بالعرض الذي يعرض العين..."[4].
- "فإذا وقعت الحاسة على سواد أو بياض في مكان واحد كان نتاجها في العين منظرة الحمرة "[5] .
- "ومن زعم أن النار حمراء، فلم يكذب إن ذهب إلى ما ترى العين"[6].
- "و نجد النار تتغير في ألوانها في العين"[7].

(1) المصدر السابق. ج3. ص: 299 .

(2) Voir: Philosophical writings. p : 77.78

(3) المصدر نفسه. ج5. ص:60.

(4) المصدر نفسه. ج ن. ص:ن.

(5) المصدر نفسه. ج ن. ص:ن.

(6) المصدر نفسه. ج ن. ص:61.

(7) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.

تعكس هذه النصوص قيمةَ ما تراه العين صادقًا، فإن رأت ما تبدّى لها ظاهرا فهذا لا يعد قصورا في الحاسة إنّما يكمن ذلك في صدقها، و هو الأمر الذي عكسه الجـاحظ بقوله ألم تكذب؟ لماذا؟ لأنّ الصورة التي أخذتها العين هي صورة خارجية للشيء المشاهد، و واقع اللّون في العين ظاهرة طبيعية لا يمكن تغييرها و إن اختلفت مع حقيقة الشيء، فصورتها صورة خارجية واقعية رغم اختلاف ماهيتها مع الأصل، تماما و لون الماء مع موقف العين منه كما يقول الجاحظ: "و يختلف منظره على قدر اختلاف إنائه وأرضه وما يقابله، فدل ذلك على أنه ليس بذي لون، وإنما يعتريه في التخيل لون مايقابله و يحيط به، و لعلّ هذه الأمور إذا تقابلت أن تضع في العين أمورا فيظن الإنسان مع قرب المجاور والالتباس أن هذه الألوان المختلفة إنّما لهذا الماء الرائق الخالص الذي ينقلب في نفسه، و لا عرضٌ له ما يُقْلبه، و كيف يعرض له ويقلبه و عين كل واحد منهما غيرُ عين صاحبه؟..."(1).

لقد وضّح الجـاحظ من خلال هذا النصّ كيف أنّ صورة العين ليست بالضرورة الصورة التي تشكلت في عين إنسانٍ آخر، و هو بهذا يفتح مجال خصوصية الصور التي تراها العين من الخارج، فقد يكون الناظر مصابًا بعمى الألوان فتنتفي عنده الصورة الملونة، كما قد توجد عند آخر و قد لا تكون عينا سوية بل ترى شيأين بدل الشيء الواحد(جرّاء الحوَل) وهكذا...و بهذا تتعدد الصور بحسب الحاسة وخصوصيتها، كما قد تلتقي بسمات هي نفسها كذلك.

تكمن خصوصية الشيء إذن في صورته و شكلـه: " وربّ شيء الأعجوبة فيه إنّما هي صورته و صفته ..."(2)، لأنّ وقع الصورة لا يكون إلاّ عبر العين و فاعليتها في التمييز بين الأشياء والظواهر والمخلوقات : " و ذلك أن من فضل الجنس أن تتميز ذكورته في العين من إناثه"(3)، فبالظاهر قد نحكم على الجنس و نوعه رغم أنّ هذه المسألة ليست أكيدة في جميع الحالات، إذ قد لا يلجأ

(1) المصدر السابق. ج س. ص:91.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص:150.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص:125.

الناس إلاّ للقياس، و لا يستطيعون معرفة أمر من الأمور إلاّ: " بالعيان الظاهر والخبر المتظاهر..."[1]، و هو ما يقود إلى الخطأ.

لقد أبرز الجـاحظ من خلال ما أورده من دلالات الصورة الخارجية أن حاسة البصر لديها مقدرة كبيرة على تمييز ظاهر الشيء على اختلاف المقدرة والتباينات بين الناس، أي مدى وقع الصفات داخل الصورة، فإن حدث و حققت الصور بصفاتها معنى جمعيا بين مختلف الأشخاص أو الحيوانات؛ فإنها قد لا تُكوّنه في كلّ الحالات، خاصة إذا تعلق الأمر بالصفات الخارجية داخل الصورة و التي وقف عليها الجـاحظ من خلال اللّون الظاهر و الحقيقي، وهي المسألة ذاتها التي وجدت رأيا خاصا عند بـورس، فلابد للظاهرة أن تكون لها صورة متراوحة من الخارج بدءا من درجة الصفر إلى درجة غير محددة عندما تبدأ الدخول في الباطن"[2]، إذ يبدأ الشعور الخارجي بها شيئا فشيئا من الإحساس إلى الوقوع الإدراكي، لأن الإحساس لا يعمل إلاّ في حدود المستويات الإدراكية حسب بورس.

يعتبر بورس الإحساس البصري بالظاهرة إحساسا أوليا لم يرق بعد إلى مستوى الثانية أو الثالثة، و الصفات فيه ظاهرة بسيطة لم تتـدرج بعد لتكون أكثر نضجا، لكن لابد لها أن تلحق ببعضها البعض حتى تكون جماعية ليدخل فيـها كل ما هو خاص و تُلغى الفرديـة(The qualities merge into one another)[3]، الأمر ظهر بخصوصية كل فرد من الأفراد عند الجـاحظ، وهو ما رفضه بـورس بقوله: " لن نصف اللّغة الخاصة التي هي من قبيل المستحيل[4]، فحتى لو رأى المصاب بعمى الألوان اللون الأحمر رماديا تبقى صفة الأحمر جماعية؛ في حين رأى الجـاحظ أن لون الماء لا يكون إلا بحسب التخييل وما يحيط به، بل يعرض للإنسان وفق خصوصية عينه" و عين كل واحد منهما غير عين صاحبه"؛ أي أن

(1) المصدر السابق. ج7. ص: 125.

(2) أنظر ص: 58 من هذا البحث عنصر: (الظاهرة).

(3) Voir : Philosophical writings p : 77.

(4) Ibid. p : 77

الفردية قد وجدت طريقها لبعض الصور الخارجية عند الجـاحظ، لكنها فردية خاصة في الأولية عند بـورس، لأنها لن تكون إلا جماعية ضمن الصفات والألوان ـ رغم ما قد تظهره من خصوصية ـ.

إن مرحلة النظر (الرؤية) في الأولية هي مرحلة:" كيفيات الإحساس، المظاهر المحضة، و هي بالتعريف حال الوجود الذي يرتكز على أن شيئا هو إيجابيا كما هو دون اعتبار لأي شيء آخر، و هو ما لا يمكن أن يوجد إلا في صورة إمكان، فحال وجود الحمرة أو الزرقة، أو الليونة أو الخشونة إلخ، هو إمكان كيفي إيجابي قبل تجسيده بوصفه شيئا ماديا أو قضية"[1]، لأن نظرنا للشيء من الناحية الخارجية لم يجعله بعدُ متحققا داخليا، فقد ننظر إلى الصور الخارجية و نمر دون أن نحللها لأنها في مرحلة الأولية لا غير، كما أنها " تتميز بالعمومية، و لهذا فإن الإبهام و الغموض و الالتباس سمات خاصة بها، فهي الكلية التي لا تحضر في الذهن من خلال أجزائها لا من خلال مظاهرها، إنها الأحاسيس خارج أي تجسد وهي النوعيات في انفصال عن الوقائع التي تخبر عنها و تمنحها هوية"[2]. لأن الصور لو تبقى خارجية فلن تتشكل عوالمها الداخلية إلا بتحقق الوصف الداخلي الذي تقدمه لها الصور الداخلية.

لقد رأى بـورس أن الصفة أبدية و مستقلة عن أي تحقق، و هي كما هي على ما هي عليه، لأنّ الكيفية هي المُشكّلة لشكل الصورة، و الصفة واللون داخلان ضمن الصور الخارجية ومحددان لهيئتها، وبهذا فلن تكون الصورة إلا قانونا للجماعة لا للفردية لأنّها بهذا الشكل فقط ستلحق بالثالثية[3]، و هو ما يجعلنا نقول: يمكن أن يصدق مذهب الجـاحظ في هذه المسألة إذا اعتبرنا الفردية [4]

(1) سيميائيات التأويل. الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 256، 257.

(2) السميائيات و التأويل. مدخل لسميائيات ش، س، بورس. ص: 56.

(3) Voir : Philosophical writings. p : 77.

(4) راجع الفردية عند بـورس ص: 77 من هذا البحث فهي ليست فردية تنسب للفرد إنما هي بمثابة رقم (واحد).

مرحلةً مبكرةً للصورة في الأولية لا أكثر؛ فعلى الصور أن تسير إلى نوعها الثاني و المتمثل في:

ثانيا ـ الصورة الباطنة:

يقول ابن سينا مواصلا حديثه عن تدرج الصور و موضوعها: " و الحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد عنها و لا يناله إلاّ بعلاقة وضعية بين حسّه و مادته، و لذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته إذا زال، و أما الخيال الباطن فيخليه مع تلك العوارض، لا يقدر على تجريده المطلق عنها، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها..." [1]. يتعلق التّدرّج في هذه المسألة بعمقها من الإحساس البسيط إلى الإحساس العميق أو الإدراك، و الذي ستحمل فيه صورة الشيء حمولة مفهومها أو مدلولها باطنيا، فالإبصار قد أظهر أنواع الإحساس[2]، و هو ليس البصر الخارجي لصفات خارجية إنّما إبصار داخلي عقلي؛ " أما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنونة باللواحق الغريبة المشخشة، مستثبتا إياها كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا" [3]، أي أنّ وقوع الصورة هو وقع الكمال الذي يلحق شكلها الخارجي بالداخلي، أما الصورة الباطنة كما وردت في المعجم الشامل: "Modules interiot" فهي اصطلاح الفيلسوف الفرنسي بوفون (1708-1788)، يستبدل به اصطلاح انتلخيا الإغريقي؛ بمعنى الكمال أو التمام، ويعني الصورة الباطنة أي: الصورة الكاملة للشيء بصرف النظر عن شكله" [4]، لكن القول بالصورة الكاملة قد لا يجد طريقه في التصور الباطني للصورة.

---

(1) الإشارات و التنبيهات. ج2. ص: 369. 370.

(2) أنظر: المرجع نفسه. ج2. هامش الصفحة 369.

(3) المرجع نفسه. ص: 370.

(4) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 476.

يقول الجاحظ فيما يخص الصورة التي تشاهدها نفوسنا: " و لو لجأنا إلى قدر قوتنا ومبلغ خواطرنا و منتهى تجاربنا لما تدركه حواسنا و تشاهده نفوسنا لقلت المعرفة..."[1]، فالنفوس بإمكانها أن تشاهد الصور باطنيا و تَلْحَقَ بإدراك الحواس لها قصد حصول المعرفة، لأن انتفاءها هو انتفاء لصورة باطنية، و معرفةُ العين لا تكون خارجيةً إلاّ بإلحاق ما هو خارجي بما هو داخلي مفهومي، فبالنسبة للجاحظ قد تستطيع العين بفضل المعرفة الباطنية أن تُميّز بين شكلين أو صورتين: " و قد تعرف القرابة التي تكون في رأى العين بين الشكلين من الحيوان"[2]؛ لأن وقوع البصر على الشيء هو إمّا وقوع على صورة شكلية وحسب، أو صورة فيها لحاق المادة بالصورة. يقول الجاحظ:" و باب آخر يدعو إلى الفساد؛ وهو طول وقوع البصر على الإنسان الذي في طبعه أدنى قابل وأدنى حركة...وكثرة الرؤية هما أصل البلاء"[3]، فتكرار رؤية الصورة يقود لا محالة إلى التخييل، والتخييل من شأنه أن يلحق الدال بعدة مدلولات، فالعين وسيلةٌ هامة لتحديد المفاهيم و الصور الباطنية:" و لولا تمييز المضار من المنافع والرديء من الجيّد بالعيون المجعولة لذلك، لما جعل الله عز وجل العيون المدركة والإنسان الحساس..."[4]، فالعين المدركة هي عقل يتَصوّر، وهي عيون ثانية تُلحق حاسة البصر بالإبصار وتُلحق الصورة الخارجية بالخيال الباطن أي: البصر بالشيء. وكما يقول الجـاحظ: " قد كنت أشك في بصرك بالدّواب... "[5]. نقول في ضوء هذا الإبصار: " قد تَكرهُ العين الباطنة ما تمليه عليها العين الخارجية، أو قد يحدث لها العكس:" و الفيل عجيب ظريف، و لكنّه قبيح مسيخ، و هو في ذلك بهيّ نبيل، و العين لا تكرهه، والخنزير قبيح مسيخ و العين تكرهه..."[6]. نلاحظ إذن أن العين الخارجية قد نفرت من

(1) كتاب الحيوان. ج:1. ص: 86.
(2) المصدر نفسه. ج: ن. ص: 156.
(3) المصدر نفسه. ج: ن. ص:169 .
(4) المصدر نفسه. ج: 2. ص:115.
(5) المصدر نفسه. ج:3. ص:226.
(6) المصدر نفسه. ج:7. ص:39 .

الخنزير رغم وقوع دلالة البشاعة باطنيا، و رغم بروز الصورة حدث العكس مع الفيل فلم تنفر منه حاسة البصر رغم عدم ملاحته حسب ما ذهب إليه الجاحظ[1] .

نستخلص ممّا تقدّم أن الصورة الباطنة عند الجـاحظ هي صورة تأخذ أبعاد الموضوعين عند بـورس أي: الموضوع الدينامي و كيفية تحقق الظاهرة في الذهن مع ضرورة خدمتها للموضوع المباشر على اعتبار كونه مصاحبا لماهية الدليل، ورغم كونه لا يحدد إلاّ الممكن بالضرورة فكلاهما يحدد الآخر؛ أي وقوع موضوع مباشر في شكل صورة خارجية مرتبط بالضرورة عند الجـاحظ بالموضوع الدينامي، لكن الأمر ليس ذاته بالنسبة لبـورس، فإذا توقف دليل في الموضوع المباشر؛ معنى هذا أن لا إمكانية لتحقُّق الدليل، لأنّه لم يلحق بالمسلمة الرياضية وبقي رهين الأولية أي؛ إمكانية دخول الصورة في إطار التأويل الثلاثي لا الأحادي الذي ترفضه النظرية البـورسية.

الهام في هذه المسألة هو عدم ارتباط الدليل بموضوع يساويه، و إلا لكان الدليل هو موضوع الدليل ذاته – كما رأينا[2]، لأن الصورة لا تدل على موضوع يساويها، و هو ما جعل نظرية بـورسية نظرية رياضية دقيقة، فالصورة تدل على موضوع يشبهها وحسب، و هي مسألة أكدّها بـورس كما أكدّها الجـاحظ و إن كان لكلٍ سياق تفكيره الخاص.

يقول الجـاحظ: " ثم أسموا شوكة الحائك التي بها تهيَّأ السَّداة و اللُّحمة صِيصِيةً إذْ كانت مشبهة بها في الصورة و إن كانت أطول شيئا..."[3]، فالصورة إذن لا بد أن تتمثّل في إطار علاقتها بباقي الصور المحيطة بها، و التي قد تكون في تفكيرنا قصد تحقيق بعض التشابهات، فحتى و إن لم تتطابق مع غيرها إلا أنها تقدم قيمة لصورة من الصور، أليست صورة الديك في انتصابه شبيهة بصورة الدجاجة

(1) البصر أيضا طريق للمعرفة عند البعير أو الإبل كما يرى الجاحظ: " فمن تلك الأجناس ما يعرفه برؤية العين". أنظر: المصدر السابق. ج س. ص: 43.

(2) أنظر ص: 84 من هذا البحث؛ عنصر (نوعا الموضوعات).

(3) كتاب الحيوان. ج2. ص: 235.

في الباطن وإن ظهرت في العين مباينة لها كما يقول الجاحظ: " و للديك انتصابه إذا قام و مباينته صورة في العين لصورة الدجاجة"(1)، كما قد تكون الصورة شبه متطابقة لكنها ليست كذلك: " لو رأيت ناقة مقبلة لم تدر أناقة هي أم جمل"(2)، لأنّها في الواقع ليست إلاّ مشابهة: " و رأينا صورها متشابهة... و إن كان في الأجسام بعض الاختلاف ... و وجدناها تتشابه... قال: و ممّا أشبه فيه الحمام الناس الصور والشمائل ورقة الطباع..."(3). أما السنور: " فإن السنور يوصف بصفة الأسد إذا أرادوا به الصورة"(4). يكمن الاختلاف إذن في نوعية الحكم بين العينين الخارجية و الداخلية على الصور، فالظاهر لا يعني على الإطلاق حدّا قيميّا لإقرار المشابهة أو دحضها، و هو ما أراد الجاحظ أن يؤكده في كل هذه الأمثلة، لأنّ صورة في العين الخارجية قد تكون دليلا و موضوعا مخالفين تماما لما يمكن أن تصل إليه العين الداخلية من صور و دلالات.

نلاحظ إذن أن الجـاحظ قد سار في الاتجاه ذاته الذي أكّده بـورس فيما يخصّ مفهوم الأيقون و دلالته على الصورة"(5)، فدلالة دليله تقع بإحالته إلى موضوع يعينه عن طريق المشابهة، " و هو كل الصور التي تحيط بنا نودعها نسخة منا، والعلاقة هنا قائمة على وجود تشابه بين الماثول* و موضوعه، فما تحيل عليه الصورة هو نفسه آداة التمثيل" (6). يقول سعيد بنكراد: " إلاّ أنّ هذا التشابه الذي يلمح إليه بـورس يخلق الكثير من سوء الفهم. فهل هناك حقا تطابق بين الصورة

(1) المصدر السابق. ج2. ص: 238.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 238. 239.
(3) المصدر نفسه. ج3. ص: 211.
(4) المصدر نفسه. ج5. ص: 271.
(5) Voir : Philosophical writings. p: 105.106
* التزمنا في بحثنا بمصطلح: الممثل.
(6) السمائيات والتأويل مدخل لسميائيات ش س بورس. ص: 117.

والشيء الذي يحيل عليه"[1]؟ لأن رسالةً أيقونيةً هي نقلٌ لرسالة الصورة، كما أنّها بتعبير باسكل فايان(Pascal Vaillant) ؛ " عملة تبادلية بين المرسل و المستقبل"[2].

يقول أمبرتو إيكو* فيما يخص أبعاد المشابهة التصورية للصورة: " يتعين إذن أن نبني مقولة السنن، وأن نميزها عما لا يمكن تعريفه بهذه الصفة، و أن نحدد إمكانات استعمالها، و على إثر فراغنا من إفراز المشابهات يمكننا أن نؤكد أنّه لا نقيم قياسا على المشابهة..." [3]، ففي هذا القول رفض لموقف الاثنين الجـاحظ وبـورس؛ وهو رفض تكون بموجبه علاقةُ الصورة و الموضوع علاقةً تأويليةً تعريفيةً. يقول طائع الحداوي: " نتيجة هذا التحليل تكمن في أنّه لا توجد عندنا أية صورة لا في الإدراك و لا في المتخيل؛ طبعا إذا فهمنا من الصورة شيئا يشبه لوحة أو نسخة من الواقع متحققة بطريقة ما في ذهننا"[4]، فرفض موقف بـورس حول المشابهة في أيقونات الصور هو نفسه بالنسبة للصورة التشبيهية عند الجاحظ، لأن المشابهة ليست مطابقة على الإطلاق، حيث يرى الجـاحظ على سبيل المثال" أن الكلب لا بهيمة تامة و لا سبع تام، و ما كان ليخرجه من شيء من حدود الكلاب إلى حدود الناس، مقدار ماهو عليه من الأنس فقد يكون في الشيء بعض الشبه من شيء ولا يكون ذلك مخرجا لهما من أحكامهما و حدودهما..."[5]، المشابهة بهذا الشكل لم و لن تكون مماثلة، و هو ما لم يختلف حوله بورس و الجاحظ و حتى أمبرتو إيكو الذي لحق بهما و انتقد آراء بورس.

---

(1) المرجع السابق. ص: 117. 118.

(2) Pascal Vaillant . Sémiotique des langages d'icones. Honoré champions éditeur. Paris. 1999. P :25.

* أمبرتو إيكو من الرافضين لمفهوم المشابهة، لأن ما تراه العين أو تدركه لا يكون في المفهوم الحرفي إنّما في مجال تسنيني.

(3) أمبرتو إيكو. السيميائية وفلسفة اللّغة. تر: أحمد الصمعي مركز دراسات الوحدة العربية ط1. نوفمبر 2005. بيروت ص: 402. أدرجنا رأيه نظرا لتبنيه مفهوم الدليل البورسي، و إعطائه البعد التشفيري للدليل الثقافي.

(4) سيميائيات التأويل الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 93.

(5) كتاب الحيوان. ج1. ص: 211.

المشابهة إذًا واقعةٌ في الحياة بحيثياتها و في استعمالاتها اللّغوية، كتشبيه الإنسان بالقمر و الشمس و نحوهما حسب ما يذهب إليه الجاحظ في قوله:" و قد يشبه الشعراء والعلماء و البلغاء الإنسان بالقمر، والشمس، والغيث، والبحر، وبالأسد، وبالسيف، و بالحية، و بالنجم، ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حد الإنسان..."[1]. يقول سمير أبو حمدان معلّقا على هذا النّص: " ما أراد أن يقوله الجاحظ تحديدا هو أن الشاعر عندما يريد أن يشبّه إنسانا بالليث لا يرمي إلى جعل الانسان و الليث مخلوقا واحدا، لكن ثمة ما يجمع بينهما مثل الشجاعة و حب السيطرة"[2]، لأنّ المطابقة بين ركني التشبيه منتفية تماما من الجانبين، و هو ما يطلق عليه في البلاغة العربية لفظ الغيرية، كما يحدّدها سمير أبو حمدان في قوله:" إن مفهوم الغيرية على رأي البلاغيين العرب، يقضي بأن يكون المشبه في الصورة الشعرية (غير) المشبه به، بالرغم مما يشترك به الاثنان من صفات و أوجه"[3]، وهو المعنى ذاته الذي يؤكده الجاحظ في قوله: " ثم لا يدخلون هذه الأشياء في حدود الناس، و لا أسمائهم، و لا يخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود و هذه الأسماء..."[4].

لقد سعى الجـاحظ جاهدا إلى تأكيد عنصر المشابهة في حدود التشبيه*، لأنّ الصورة لا تقوم إلاّ عليه، و لو حدث العكس لكانت كلّ المشبهات شيئًا واحدًا، وبتعبير بـورس- كما رأينا- دليلاً واحدًا، فتَدرّجنا من الصور في عمومها قادنا مباشرة إلى صور لغوية أكدّ فيها الجـاحظ كذلك على نظرته العامة للصورة، إذ

(1) المصدر السابق. ج س. ص: ن.

(2) سمير أبو حمدان. الإبلاغية في البلاغة العربية. منشورات عويدات الدولية. بيروت باريس.1990. ص: 152 .

(3) المرجع نفسه. ص: ن.

(4) كتاب الحيوان. ج1. ص: 211.

* أنظر التشبيه في الصفحات الموالية في(كتاب الحيوان): ج1. ص: 52. ج2. 28. ج3. ص: 504. ج4: ص: 241. 273. 361. ج5. ص: 473. 558. 559. 560. 561. 568. 576.577. ج6.ص: 185. 222. 354. 360. 367. 484. ج7: ص: 33. 74. 108. 183. 246. و قد أوردناه بهذا الشكل لأننا سنفرد مجالا أوسع للاستعارة التي جمعت بين بـورس و الجـاحظ.

يواصل قائلا: " و يروى عن النّبي صلى ا عليه وسلم أنه قال: " نعمت العمةُ لكم النخلة [خلقت من فضلة طينة آدم] و هذا الكلام صحيح المعنى لا يعيبه إلاّ من لا يعرف مجاز الكلام..."[1]. فالأهم في مجاز الكلام سلامة المعنى وتمكين العلامة من أن تأخذ خظها من وصول المفهوم ضمن المباح في الاستعمال اللغوي:" وراهم يسمون الرجل جملا و لا يسمونه بعيرا، و لا يسمون المرأة ناقة... وهم لا يضعون نعجة اسما مقطوعا، و لا يجعلون ذلك علامة مثل زيد و عمرو، ويسمون المرأة عنزا..."[2]. إن قوام التشبيهات في الكلام هو قوام اجتماعي لا ينتفي وحدود المعاني التي فرضها الاستعمال اللغوي إلا إذا جهل الواحد منا المعنى المجازي، ففي هذه الحال فقط يغيب عنه المفهوم، فلكي نفهم أن النخلة عمتنا علينا أن نعي خروجها إلى المجاز و الدلالات الموحية، و لا نأخذها مأخذ الكلام المباشر حتى تتضح الصورة و يتم تقبلها بمدلولها أي في شكلها و مادتها.

يقول الجرجاني في التشبيه بين الوجود و العدم: " فإن قال قائل: أن تنزيل الوجود منزلة العدم، أو العدم منزلة الوجود ليس من حديث التشبيه في شيء، لأن التشبيه أن يثبت لهذا معنى من معاني ذلك، أو حكما من أحكامه كإثباتك للرجل شجاعة الأسد، و للحجة حكم النور في أنك تفصل بها بين الحق و الباطل كما تفصل بالنور بين الأشياء" [3]، فالصورة موجودة و الشبه يثبتها، و هو رأي يجعل للوسطية موقعها بين ما رأيناه من آراء حول مشابهة الموضوع لصورته، ففي الاختلاف إثبات " كقولك مثلا للمال يذهب و يفنى و يثمر صاحبه ذكرا و ثناء حسنا " إنّه باق لك موجود"، لم يكن ذلك تشبيها بل إنكارا لقول من نفى عنه الوجود، حتى كأنك تقول: عينه باقية كما كانت و إنما استبدل بصورة صورة فصار جمالا بعدما كان مالا ومكارم بعد أن كان دراهم" [4]، فالصورة متعينة في حال الإثبات و النفي، هي

(1) المصدر السابق. ج1. ص: 212.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.

(3) عبد القاهر الجرجاني. أسرار البلاغة في علم البيان. تحق: محمد الإسكندراني و محمد مسعود. دار الكتاب العربي بيروت ط1. 2005. ص: 72.

(4) المصدر نفسه. ص: 72.

وموجودة كما وجد الاختلاف ذاته، و الذي كان لأرسـطو فضل تقديمه بقوله: " ثم إن المثال أيضا تغيير لكنهما يختلفان قليلا، فقول القائل في أسخيلوس إنه وثب وثبة أسد هو تغيير، فمن أجل أنهما جميعا كانا شديدين سمى أسخيلوس بالتغيير والاختلاف أسدا، و قد يكون أيضا أن يشبه أوسخيلوس بأرخداموس"[1]، فهنا كذلك يؤكد أرسـطو أن الاختلاف هو إثبات لموضوع الصورة المشبهة؛ أي أن المشابهة واقعة تماما كما ذهب إليه بـورس و الجـاحظ.

يبدو أنّ مصطلح الضرورة بالنسبة للجرجاني قد وجد طريقه إلى الجاحظ ولو باختلاف بسيط فيما تتطلبه التسميات، لأنّ " كل ما طريقه التشبيه فهذا سبيله أعني كل اسم جرى على الشيء للاستعارة فالاستناد فيه قائم على الضرورة ضرورة "[2]، والضرورة بالنسبة لبـورس و الجـاحظ هي ضرورة استعمالية تمثلها الطبيعة الاجتماعية في اللّغة التي لا يكون فيها اسم ما إلاّ في مكانه أي: ما عبّر عنه الجاحظ بـ "لا يسمّون و يسمّون".

التشبيه بهذا الشكل هو طريق لولوج معالم الاستعارة بما تحويه من مفهوم للصورة، ذلك أنهـا:" تعتمد التشبيه أبدا " [3]، و كما يؤكد محمد الولي فإنه يصعب في الواقع: " تصور الكلام عن الاستعارة دون الخوض في نفس الآن في التشبيه، وذلك لأنّهما نمطان من الإدراك ينتميان إلى نفس الجنس، و لهذا فعلى الرغم من اختلافهما الشكلي؛ فإنّهما يعودان في النهاية إلى إقامة العلاقات بين الأجناس المتباينة"[4]، فالاستعارة مدعاة لرؤية، و مدعاة لتمثل صور بعينها صور لها من الخصوصية ما يجعل التغيير فيها أساسا من مقوماتها و مكوناتها، إذ يقول أرسـطو: " و الصور تحمل إذا تضمنت تغييرا كأن نشبه التدرج بكأس

(1) أرسـطو طاليس. الخطابة. الترجمة العربية. تحق: عبد الرحمن بدوي. مكتبة الهضة المصرية. ط1. 1959. ص: 195.

(2) أسرار البلاغة. ص: 268.

(3) المرجع نفسه. ص: 50.

(4) محمد الولي. الاستعارة في محطات يونانية و عربية و غربية. منشورات دار الأمان الرباط. ط1. 2005 ص: 100.

آوس..."[1]، و" كلما تضمنت العبارة معاني ازدادت روعة مثل أن تكون الألفاظ مجازية وكانت الاستعارة مقبولة و ثم تقابل أو طباق و ثم فعل، أما الصور فكما قلنا من قبل إنها تغييرات (مجازات) مومولة جدا وتتألف دائما من حدين..."[2]. لكن علينا أن نفهم حدودها ضمن التعارض و التشابه كليهما كما يقول إيكو:"... لا تستخدم الاستعارة المشابهة فحسب و إنما تستخدم أيضا التعارض. فالكأس و الترس متشابهان من حيث الشكلُ (مستدير و مقعر)، و لكنّهما متعارضان من حيث الوظيفةُ (السلم مقابل الحرب)"[3]. لذلك فهي تنبني أساسا عى هذه الثنائية حتى تتجاوز المماثلة التي لا يمكن أن تحققها.

الاستعارة إذن هي صورة تشبيهية تجعل المعاني متأتية في شكل متصور مجازي ينطوي على صورة أكيدة بين ركنين اثنين موضوع و صورة، أو شكل ومادة لا يمكنهما أن يكونا غير هذا و إن تنوعت أشكال التشبيه، فالنظر ليس السمع بالأذن كما يقول الجرجاني: " أما الاستعارة فهي ضرب من التشبيه، و نمط من التمثيل و التشبيه قياس، و القياس يجري فيما تعيه القلوب و تدركه العقول، وتستفتي فيه الأفهام و الأذهان لا الأسماع و الآذان"[4]، و هنا تكون الصورة المفهومية هي المقصودة بالحكم عند الجرجاني، لأن من معاني الاستعارة أنها: " قد تتقيد بالحقيقة لتحقق معناها حسا أو عقـ ـلا "[5]. فـ " قد" هنا لا تفيد التقيد المطلق بالحقيقة، وصور الصدق في الاستعارة، لأن هذا المنطلق هو من أساسيات التصور الاستعاري.

يقول أمبرتو إيكو في حدود تداولية الاستعارة أنها" عرفانية لا يعني أن ندرسها بعبارات شروط الصدق، لهذا السبب لن نأخذ بعين الاعتبار النقاشات حول

(1) الخطابة. ص: 223.

(2) المصدر نفسه. ص: ن.

(3) السيميائية و فلسفة اللغة. ص: 284.

(4) المصدر نفسه. ص: 24.

(5) الخطيب القزويني. الإيضاح في علوم البلاغة. تحق و تعلق : فريد الشيخ محمد. إيمان الشيخ محمد. دار الكتاب العربي بيروت. ط1. 2004. ص: 194.

صدق الاستعارة: أي هل الاستعارة تقول الصدق أم لا ؟ و هل من الممكن استمداد استدلالات صادقة من قول استعاري، من البديهي أن من يستعمل استعارة، فهو حرفيا يكذب، و الجميع يعلم ذلك. و لكن هذه المسألة ترتبط بمسألة أشمل تخص الوضع الصدقي و الكيفي للتخيل؛ كيف أننا نتظاهر بقول شيء ما، و مع ذلك نريد بجدية قول شيء صادق يتعدى نطاق الحقيقة الحرفية"[1]، فالاستعارة مجال آخر للتبادلات اللّغوية التي تهدف للوصول عبر الكذب إلى الصدق.

يقول الجـاحظ: " والضب إذا خدع في جحره وصف عند ذلك بالخبث والمكر، و لذلك قال الشاعر:

إنا منينا بضب من بني جمح يرى الخيانة مثل الماء بالعسل.

(...)

ولذلك شبّهوا الحقد الكامن في القلب الذي يسري ضرره وتدب عقاربه بالضب..."[2]، و يقول أيضا : " و قد يسمون الكبر والطغيان و الخنزوانة والغضب الشديد؛ شيطانا على التشبيه..."[3]. فعلى تعدد الأمثلة التي أوردها الجـاحظ في الاستعارة[4] والتشبيه؛ نجده يؤكد على وجود طرفين للصورة رغم عدم اعتنائه الكبير بإيراد مكامن التشبيه والاستعارة في(كتاب الحيوان)، فهذا الموضوع يخص البيان أكثر من موسوعة كهذه، لكن أبرز ما يلفت انتباهنا في هذا الموضع هو أن نظرته للاستعارة قد وجدت طريقا حديثا لها ولنظرة بـ ورس كذلك. فكيف ذلك؟

(1) السيميائية و فلسفة اللغة. ص: 237،238.

(2) كتاب الحيوان. ج6. ص: 65. 66.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 193.

(4) أنظر الاستعارات الموظفة من قبل الجـاحظ في المواطن الموالية من(كتاب الحيوان) : ج1. ص: 280. 282. 308. ج3: 329. وهي إستعارات موظفة لم نشأ الإيغال فيها لأهمية الصورة بالنسبة إلينا في(كتاب الحيوان) موضع دراستنا.

ورد في القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان ما يلي: " تنتقد النظريات المعاصرة المتصور التقليدي للاستعارة بوصفها اسما، و تشكك بالوظيفة التزيينية المنسوبة إلى الآن للمجازات اللفظية وللعلاقات بن الاستعارة و المتصور" [1]، و هو مبني على أساسين هامين:

أ- بينما تظل النظرية التقليدية مغلقة في المنظور المعجمي (الاستعارة بوصفها صورة للكلمة)، فإن المتصور التفاعلي لريتشار الذي طوره " م. بلاك " في عام 1954، يعيد إنشاء حقوق الخطاب كما يعيد للبلاغة مداها، فالاستعارة ليست نقلا للكلمات عن أمكنتها، ولكنها " فعل عابر بين السياقات، وإنها لتستخدم التفاعل (م. بلاك) أو التعارض الشفوي (م.س. بيار دسلي 1958) بين مضمونين دلالين؛ مضمون التعبير في استخدامه الاستعاري، ومضمون السياق الحرفي المحيط "[2].

أما الأساس الثاني فيتمثل في أن:

ب- " ليست الاستعارة وظيفة تزيينية و لكنها دالة و إدراكية"[3].

لقد مرت الاستعارة بعدة مراحل تجاوزت تصور كلّ من الجـاحظ وبـورس، و كما تجاوزتهما النظرة الحديثة فهي بالضرورة قد تجاوزت نظرة أرسـطو و الجرجاني و القزويني... أي تجاوز القول بالضرورة و التغيير والاختلاف في البلاغة القديمة، لكنّ هذا لن يلغيّ على الإطلاق علاقة التصور بموضوعه عند المفكرين رغم ما اجتازته الاستعارة من مفاهيم، و كما يرى مايكل ريفاتير فالدلالة بالنسبة للمحطات الاستعارية هي: انتقال من دلائل تجريدية إلى دلائل تصويرية" [4]، و" ما النّص إلا استعارة تصاغ مرة أخرى مع إبراز" [1]، لأن

(1) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. ص: 526.

(2) المرجع نفسه. ص: ن.

(3) المرجع نفسه. ص: ن.

(4) أنظر التمطيط وقيمة الاستعارة والتشبيه. عن: مايكل ريفاتير. دلائليات الشعر. تر: ودر: محمد معتصم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط- المغرب ط1. 1997. ص: 86 و ما بعدها من مؤسّسات التمطيط.

الاستعارة بوصفها علاقة تشبيهية بالأساس تساهم في تقديم صورة ثانية للغة ليست الصورة الواقعية البسيطة بل صورة أكثر تطورا في إعطاء مكونات أي صورة كانت، فالتحليلات" الأكثر تطورا لآليات الاستعارة قد وصفتها بمصطلحات المكون الدلالي، و صراع التصور، و انتقال الدلالة" [(2)]، و على اختلاف هذه الأوصاف تؤكد الاستعارة على صراع التصور، هذا الذي خلّف عدة آراء و جعل صورة المشبه به صورة ملفتة للانتباه، لأنّها أساس إيصالي هام لصور ذهنية خاصة تساهم في إعطاء قيمة كبيرة للتخييل، و بالتالي صياغة فكرية للغة عادية في قالب مجازي يسمح بخلق وعي بالصورة عالي البناء و متعدد الأجزاء، فرجل كالأسد لا من خلال الشكل وحسب بل من خلال الصورة ذات التشكلات و المعاني المتعددة مثل: القوة، التمكن و السيطرة ... و هكذا، فلوحة كهذه تشكل صورة تحمل مجموعة من الألوان ذوات أساس لغوي بدرجات أدق من تلك التي تشهدها اللّغة العادية.

من خلال ما ذهب إليه بـ ـورس لا يمكن القول: إنّ الصورة راجعة إلى تحقق رسمي (تخطيطي) للشيء أو للظاهرة (الفانيرون)، فالإحساس وقت النظر إلى الدليل لا يتجسد إلاّ من خلال التأويل المتطور عنه، و نتيجة هذا كما يقول طائع الحداوي : " تكمن في أنّه لا توجد عندنا أية صورة لا في الإدراك و لا في المتخيل، طبعا إذا فهمنا من الصورة شيئا يشبه لوحة أو نسخة من الواقع متحققة ما في ذهننا" [(3)]، علما أنّ هناك صورا خيالية يمكن أن تكون خارقة تنعكس بشكل فيزيائي حسب موضوعاتها، الأمر الذي جعل هذا التصور البـ ـورسي: " يباين بعض التحليلات الرسمية أو التصويرية (Pictorialistes) المعاصرة التي تعتقد في وجود صورة ذهنية لها خصائص الفضائية، تكون مشابهة لخصائص الموضوعات الفيزيائية

(1) المرجع السابق. ص: 77.

(2) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. ص: 528.

(3) سيميائيات التأويل الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 93.

نفسها" [1]، وهذا النقد الموجه لبـورس من قبل طائع الحداوي قد لا يجد بعدا كبيرا في اعتقادات بـورس المبكرة للمسألة ما بعد الواقعية.

نقول على اعتبار التوجه البـورسي المتقدم عن النظرة الفضائية: إن حقل اشتغاله لا يدع مجالا لفتح مثل هذه النافذة و لو على صور الظواهر جميعا، فكتاباته الفلسفية تعكس هذا، وقد عرف مجال الآلية طريقه إلى بـورس قبل عام 1948[2]، فمفهوم متجاوز لصور التخييل هو ما طبع آراء بـورس و تحليلاته[3]، لأن الإحساس البسيط عنده ليس الوحيد الموجه للظواهر و صورها بل الذكاء كذلك[4]، لذلك علينا تجاوز التبصر البسيط بالأشياء، بل علينا أن نتعداه إلى إدراك أعمق بالعالم الخارجـي[5]، تماما كإحساسنا بأشكال الجمال، فلقد أخذت الآن أشكالا تتجاوز الجمال التقليدي، بل تتعداه إلى جمال أوسع فضائي ربما، ذلك أن الصور بالنسبة لبـورس لا يمكنها أن تأخذ اسم صور إلاّ في إطار الثلاثية، و الثلاثية لا تعني غير السيرورة ضمن إطار السيميوز[6]؛ أي عدم المكوث ضمن الأولية أو الثانية، " فقد أنكر – أي بـورس- وجود صور – لوحات منذ عتبة الإدراك الحسي، و لفت الانتباه إلى الدور الأساس الذي يتوجب أن تلعبه الإواليات الأيقونية ـ في ترابط مع الطرائق الرمزية ـ في كل تمثيل ذهني جدير بهذا الاسم " [7]، فالصور ضمن إطار التشابه قد جمعت بين بـورس و الجـاحظ رغم تعدد الآراء بإزائهما إلى وقتنا المعاصر، و هي مسألة جعلت نظرتهما إلى ما يمكن أن نطلق عليه علاميتهما ذات مبدأ هام فيما يخص علاقة أي دليل بموضوعه عن طريق

(1) المرجع السابق. ص: س. (الهامش).

(2) هي ما يسميه بورس " توقف الفلسفة الميكانيكية"

Selected writings p : 348:أنظر ." The Breakdown of the Mechanical Philosophy

(3) إذ يقول: " باحتمال كبير لكي تقوى نظرية الحياة الأخرى بشكل سوي- مع وجهات النظر الروحية- عموما- وعندما يكون الزيف واضحا، ستعرف تلك الفلسفة الميكانيكية التي تسيطر على العالم الحديث، أنه كاف للخروج إلى الهواء، و يفتح عيونهم لرؤية العالم الذي لم يحكم جملة بالآليـة ". أنظر: Ibid m.p.

(4) Voir: Ibid . Research and teaching in physics.p : 325.

(5) Ibid. p :325.

(6) Sémiotique des langages d'icones. P : 31.32.

(7) سيميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 92.

التشابه، أضف إلى هذا أن كلاهما كان على وعي بأن التشابه ليس وحده قوام الاستعارة إنما أيضا التباين، لأن ما نحاول تمثله ليس إلا نسخة من الواقع، تختلف ماهياتها حسب الأعين و طريقة النظر إليها و فيها.

ثالثا ـ رؤية صورة لم ترها العين:

لقد انتبه الجـاحظ إلى هذه المسألة و تناولها وفق تحليلات متعددة، وهي مسألة إن دلت على شيء إنما تدل على مقدرة الذهن في تصور و تخيل باطني يمكّنُها من تقديم مدلول الدال وفق تصور بعيد عن حاسة البصر. يقول الجـاحظ: " ...و أنهم لا يزالون يرون أشكالا لم يروها فقط "[1]، فالرؤية الأولى ليست رؤية عينية بحاسة البصر إنّما هي رؤية باطنية، و الرؤية الثانية هي رؤية بصرية خارجية تُمكّن أصحابَ هذه الرؤية من تصوّرِ صورٍ أو أشكالٍ أو هيئاتٍ في أذهانهم و في داخلهم دون أن يكون للعين نصيبها من مشاهدة هذه الأشكال، ناهيك عن قدرة التصور و ما ينْجرّ عنه من غير مشاهدة أو معاينة، و على لسان سعيد بن مسلم قال الجـاحظ: " لأن يرى حرمتي ألف رجل على حال تكشف منها و هي لا تراهم، أحب إلي من أن ترى حرمتي رجلا واحدا غير منكشف"[2]، ذلك أن فاعلية الصورة إلى جانب التصور الباطني هي فاعلية كبيرة، و إيثار هذا الرجل عدم الرؤية قد جعل حدة التصور منتفية ـ على الأقل بالنسبة للمرأة ـ *.

إنّ عدم الرؤية الحسية قد يجعل المدلول منزاحا عن المعنى الحقيقي، كما قد يوجهه توجيها خاطئا، يقود بدوره إلى تقديم الصورة الخطأ، حيث يمكن أن يحمل مثل هذا النوع من الصور اسم الصورة اللامادية بمعنى: Forma Subsistent [L]. « Forma immatériels؛ الصورة مستقلة عن المادة، حيث يمكن أن توجد وأن تفعل

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 144

(2) المصدر نفسه. ج ن: ص.170. 171.

* للجاحظ أمثلة كثيرة في هذا الشأن، لكننا اكتفينا بالحصر لا السرد.

بدونها مثل الروح، فيمكن أن تحل في الجسم، ويمكن أن توجد مستقلة عنه" [(1)]، أي أن الصورة أو الظاهرة لا تستوجبان ضرورة التعلق بالمادة، مصداقا لما قاله الكسائي عن ا عز وجل:" و قال ا تبارك وتعالى : " و تراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون" [(2)]، فقد تنظر العين إلى شيء و لا يكون ذلك الشيء لا صورة و لا فكرة و لو على سبيل التشبيه، كما يقول الجاحظ:" و عيون القوم إليه ترمقه وكأنّهم لا يرونه"[(3)]، أضف إلى ذلك أن للناس صورا عن أشياء بعينها دون أن تتحقق على سبيل النظر للشيء: " و ليس أن الناس رأوا شيطانا قط على صورة "[(4)]، فهي جميعها لا تعتمد على مادة الصورة، بل تعتمد على فكر موجه لصورة شيء دون مرجعية حقيقية، أي منشأ تفكيري لصورة ذهنية تخص موضوعا لا ماديا.

وهو أمر أشار إليه بـ ـورس باستمرار، لأن لا مادية الموضوع لا تعني أبدا انتفاء حضور صورته، فلا بد : " من الإشارة كذلك إلى أن الموضوع عند بـ ـورس قد لا يكون ذا طابع ملموس بالضرورة أي: قد لا يكون هو المرجع (بمعناه عند تشارلزكاي،أوكدن، و إيفور آرمستروتك رتشاردز)، و الواقع المحسوس بالضرورة. إن الموضوع عنده قد يكون قابلا للإدراك فعلا (و هذا هو المرجع، أو الهذية، أو الواقع الملموس مثال: هذه الشجرة التي أمام ناظري، و قد يكون غير قابل للتخييل قابلا للتخيل فقط: (طائر العنقاء مثلا الذي لا وجود له في الواقع، وقد يكون غير قابل للتخيل" [(5)]، و بالتالي فليس بالضرورة أن يكون موضوع التصور ماديا و إلا لغلق باب التخييل، فتحقق المرجعية ليس حتميا، و العين التي تبصر بوصفها حاسة هامة للتصور قد لا تقوم بدورها الرئيس في إحالة دليل ما إلى موضوع بعينه في الواقع.

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 477.
(2) كتاب الحيوان. ج2. ص: 254، كما أن هذا القول نفسه مكرر في: ج7. ص: 200. 201 .
(3) المصدر نفسه. ج3 ص: 345.
(4) المصدر نفسه. ج4. ص: 39.
(5) دلائليات الشعر. ص: XXXIV التوطئة.

يقول أمبرتو إيكو: " إن الموضوع هو ما ينتج عن عمليات التجزئة المستمرة للمضمون، و بهذا المعنى (حتى و إن وجب أن يقوم أحد بعملية إعادة التجزئة و الأرجح أن تقوم بها مجموعة من الأشخاص، تقوم اللّغات (اللفظية وغير اللفظية) بالتعبير عن الموضوع، أي لا تقوم به سلسلة الدوال بل ديناميكية الوظائف العلامية. فنحن باعتبارنا مواضيع نظهر كما يريد شكل العالم الذي تنتجه العلامات أن نكون" [1]، فالتصورات تشبه الإنسان ذاته و فكره الخلاق القادر على تصور أشياء دون جسم مادي بفكر هو الذي يوجه الموضوعات التي تشكل الإنسان ذاته، وكما يواصل إيكو أيضا: " إن علم العلامات هو العلم الذي يدرس كيف يتكون الموضوع تاريخيا، و لعل (بيرس) كان يفكر في هذا عندما كان يكتب: " بما أن الإنسان لا يمكنه أن يفكّر إلا بواسطة الكلمات أو بواسطة رموز خارجية، فإنه بإمكان هذه الرموز و الكلمات أن تقول لك: " أنت لا تعني شيئا غير ما علمناك، ولذا أنت تعني فقط لأنك تقول بضع كلمات باعتبارها مؤولات لفكرك" [2]؛ لماذا؟

إنّ تصور الكلمات لا ينشأ إلاّ بمرجع فكري لدى الإنسان، رغم تعدد الإرجاعات التي نشأت عنها الصورة[3]. لكنّ القول بالغياب أو غير المرئي لا يعني أبدا أخذ مدلول هش لصورة غير مادية؛ بل على العكس تماما، فكلمة (ا) هي كلمة رغم غياب صورة مادية لها في عدة معتقدات دون ذكر لمعتقدات مادية كعبادة البقر.... إلخ، إلاّ أنّها دال له مدلول مسلّم به و مقدس و راسخ رغم عدم وضوح صورة مدلولة المادي في عدة أذهان، حيث تكون الصورة المرئية تابعة للعلاقة القائمة بين الدال و المدلول حيث يدخل التأويل في سيرورة بـ ـورسية بارزة ـ سبق لنا توضيحها مع أنواع الموضوعات و بخاصة فكرة الجمل ـ، و بالتالي نصل إلى

(1) أمبرتو إيكو. السيميائية أو فلسفة اللّغة. تر: أحمد الصمعي. ص: 112.

(2) المرجع نفسه. ص: ن.

(3) مثال إيكو بهذا الصدد هو إذا قلنا إن هذه الملكة هي أنثى؛ قد نعود إلى عدة مرجعيات؛ كأن تكون ملكةً بعينها، أو ورقةَ لعبٍ أو ... ثم يقول في ختام تحليله لهذه العبارة: " تقوم عبارة ما مقام سبعة إرجاعات مختلفة، إذ يكون الإرجاع شخصا أو مفهوما أو حالة شيء أو رأيا، و على كل حال فإن ما يجعل الإرجاع إرجاعا هو كونه علاقة متبادلة، و على نحو ما علاقة " غائبة" أو غير مرئية لعبارة موجودة ماديا". أنظر المرجع نفسه. ص: 117.

القول إنّ هذين التصورين متقاربان إلى حد بعيد، لكن بفرق واحد في التأويل الدلالي للعلامة؛ ألا و هو الثلاثية البـورسية التي تجعل تفكير بـورس احتماليا تحقيقيا، أما التأويلية عند الجـاحظ فهي ذات علاقة مباشرة بين مكونات العلامة، ذلك أنّه لم يحدّد المرجعية في هذا الشأن بصورة واضحة، أما التأويل فسنتوقف عنده لاحقا.

الفكرة العامة لهذا التصور هي قدرة العقل على تصور الأمر غير المادي، وهي مسألة وضحها ابن سينا بقوله:" و أما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخشة مستثبتا إياها كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا"[1]، و هي مقدرة بثّها الله في ذهن الإنسان حتى يتمكّن من خلق موضوعات تجريدية، و يعطيها البعد المادي في الذهن، أمّا " ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية و اللّواحق الغريبة التي لا تلازم ماهيته، فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله، بل لعله من جانب ما من شأنه أن يعقله"[2]، و رغم أن هناك فرق بين ماهية المدرك و المعين على الإدراك تبقى المعاني التي تجمع بينهما هي الأساس؛ ذلك أنّ القوى بالنسبة لابن سينا هي:" مدركة ومعينة على الإدراك: " و المدركة مدركة: إمّا لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا، وإمّا لما لا يمكن، وهو ما يسمى معاني" [3]، فابن سينا لا يسمي المدركات غير تلك المرتبطة بالحواس ، لأنّها معاني مساعدة على الإدراك لماذا؟ لأننا في بعض الحالات نجد الذهن متلهفا لرؤية الجسم المادي للصورة عن طريق فضول يدفعه لذلك ـ إلاّ ما لا يستطيع الوصول إليه ـ هنا تكون الصورة عبر البصر صورة لما يقابلها، و " أنت تعلم أنّ البصر إنّما ترتسم فيه صورة المقابل، و المقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط، فقد بقي إذن في بعض قواك هيأة ما ارتسم فيه أولا و اتصل بها هيأة الإبصار الحاضر، فعندك قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر كالمشاهدة، و عندما تجتمع المحسوسات فتدركها، و عندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها، و بهاتين القوتين يمكنك أن

(1) الإشارات و التشبيهات. ج2. ص: 370.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 372.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 373.

تحكم أن هذا اللون غير هذا..." [1]، لكن الأهم في كلّ هذا هو أنّ الإدراك هو حصول صورة في الذهن سواء أتعلقت بموضوع مادي أم لا، أي حصول المعاني وحفظها كصور مجزأة و مكتملة، أو يبحث الذهن على تكملة لها في دفاعه كـ: صورة الحق و السلام و ما شابه.

رابعا ـ التصور و التصوير:

إذا كان فعل التصور هو: Konzeption [G],Conceptio[L], Conception[E.P] حصول صورة الشيء في العقل، أو إدراك ماهية الشر من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات" [2]، فإنّ التصوير هو إعطاء جزئيات لهذا التصور؛ أي ملامح و هيأة معينة تجعله صورة محددة، و كما يقوم الإنسان بالتصور و التصوير فقد تقوم ظواهر أخرى بالمهمة عينها.

يقول الجـاحظ: " لذلك صوّر عبد الله بن زياد في دهليزه كلبا"[3]، فالذي قام بالتصوير هنا هو إنسان، لكن رأيًا معينا أو مرةً في المقابل قد يقومان بالمهمة نفسها في تصوير شيء بشيء آخر كما يقول الجاحظ: " فإن سوء الرأي يصور لأهله الباطل في صورة الحق"[4]، " فإن المرة تصور له أنّ الذي رجمه قد كان رجمه"[5]. كما أنّ الذي يصوّر فعلا هو الخالق جلّ وعلا: " و لكنّ الله عز وجل ينقل تلك الأرواح خالصة من تلك الآفات فيركبها في أي الصور أحب... و ما كان فيها منها قبيحا في الدنيا مؤلم النظر جعله الله عذابا"[6]، و بهذا تتعدد وسائل التصوير والتصور، لأنه لا مجال لحصر عنصر منها دون غيره سواء في المقدرة أم في السبب المعين على تصور الصور.

---

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 377.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 197.

(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 325.

(4) المصدر نفسه. ج2. ص: 143.

(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 313.

(6) المصدر نفسه. ج3. ص: 395، 396.

أضف إلى ذلك أن مجردات إذا تجسدت يمكنها أن تصور لنا أشياءً مبالغٌ فيها، و هو ما يتجسد في المثالين المواليين من خلال ؛ القبح و الإفلاس، الغدر و الكذب في المثال الأول، و البلاء في المثال الثاني:

- " فأما قبح وجهه فلو أن القبح و الإفلاس، و الغدر، و الكذب تجسدت ثم تصورت لما زادت على قبح الخنزير"(1).
- (البلاء)؛" لم نسمع ببلادة أقوى في هذا المعنى من بلاد الترك فإنها تصور إبلهم و فيلـ ـهم..."(2).

و الملائكة كذلك يتصورون في قول الجاحظ:" و صور الملائكة الذين يتصورون في أقبح الصور إذا حضروا لقبـ ـض أرواح الكفـ ـ ـار"(3)، فلقد تراوح التصور بين عدة قوى ـ دون إشراك لقوته تعالى المنزهة عن الأشياء ـ، مع الناس، والحيوان، والملائكة*، أضف إلى ذلك أن القدرة على التصور هي قدرة غير متوقفة على هؤلاء دون خصوصية تستوقفنا مع الجـاحظ عند الحيوان. فكيف يتم ذلك في رأي الجـاحظ؟

خامسا ـ الصور عند الحيوان:

من اللاّحقين للجاحظ ابن سينا الذي يقول: " و أيضا فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة و لا متأدية من طريق الحواس؛ مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكا جزئيا يحكم به، كما يحكم الحس بما يشاهده، فعندك قوة هذا شأنها، و أيضا فعندك و عند كثير من الحيوانات العجم قوة

(1) المصدر السابق. ج4. ص: 50.
(2) المصدر نفسه. ج5. ص: 370.
(3) المصدر نفسه. ج6. ص: 214.
* كل الصفحات الموالية تصب في العملية ذاتها، أنظر: المصدر نفسه: (ج6. ص: 22. 221. 222. 225. 250). (ج7. ص: 120. 165).

تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور" [1]، فالحيوان قادر على إبصار الأمور إبصارا باطنيا كحاكم على الأمور غير حافظ للصور، كأن يدرك الجنس و العداوة و الاجتماعية مع بني جنسه، و الصداقة، و التزاوج، و غيرها...

لقد رأى الجـاحظ قبل أن تتأكد آراؤه عند من لحقوه أنّ مسألة الإدراك المتأتية عبر حاسة البصر تبين لنا قاعدة هامة في هذا المجال، " فأمّا إدراك البصر فقد قالوا: أبصر من غراب، و أبصر من فرس، و أبصر من هدهد، و أبصر من عقاب"[2]. لقد توصل الجـاحظ بقوله هذا إلى مسألة هامة ألا و هي إدراك البصر، و الذي يصف بموجبه وقوع صورة حسية في الذهن، لكن إدراك البصر بهذا الشكل لم يختص به سوى الحيوان، فلم يذكر الجـاحظ إنسانا لديه إدراك بصري، كما أنه يوجد إلى جانب إدراك البصر ثقوب البصر مثلما يسرد الجاحظ ذلك عن الفيل والفيلة: " أو يكون فيه من طريق المعرفة، و غريب الحس، وثقوب البصر"[3]، كما " قالـوا: و الفيلـة هولـها في العين، فاحذر أن تتخذ ظهورها كالمناظـر، و المسالح و الأرصـاد"[4]. أمّا النعامة فـ" تعرف صورة إشارة الرئلان"[5]، والأسد: " إذا عاين النار حدّق إليها و تأملهـا"[6] كما أمكنه إدراك ما ترمي إليه الصورة. يقول طائع الحداوي:" ينتقد ش. س بيرس وبقوة ما يسمى " وهم المحايثة" أو فكرة" عين الذهن"، لأن الفرق الحقيقي في تقديره الذي يكمن بين رؤية موضوع و تذكره يتعلق بالشدة التي تتعلق هي الأخرى بالانتباه و برسوخ العادة و الاعتقاد"[7]، لأنّ" الإحساسات التي تتكون لدينا عند البصر هي دلائل (Signes) لعلاقات الأشياء، ينبغي لتأويل (ها) أن يكتشف استقرائيا"[8]، لأنه على الأفكار أن

(1) الإشارات و التنبيهات. ج2. ص: 379.
(2) كتاب الحيوان. ج7. ص: 16.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 107.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 111.
(5) المصدر نفسه. ج4. ص: 401
(6) المصدر نفسه. ج ن. ص: 485.
(7) سيميائيات التأويل ـ الإنتاج و منطق الدلائل ـ ص: 93.
(8) المرجع نفسه. ص: ن.

تجتاز مقدارها المنطقي في المسار الثلاثي خاصة إذا تناولنا أفكار الحيوان و طرائق تعرفه على الأشياء و دلالاتها.

للنعامة إذًا معرفة بصورة الإشارة عند الجاحظ وهو ما ينافي رأي ابن سينا الذي أوردناه، كما أن الأسد قد تمكّن من التأمل علما أن التأمل من شأنه أن يبرز إعمالا للفكر، و هو نوع من القوى رأى الجـاحظ أن للحيوان حظٌ فيها كالإنسان، رغم أن بـورس نفى عن الحيوان مثل هذه الأمور، فالحيوان لا يفكر" l'animal ne pense pas"[1] لماذا؟ لأن الإنسان يعيش في الثلاثية كما يغطس في عالم الأدلة التي تبني طريقة تفكيره، و فعله، و كونه: **« L'homme vit dans la tiérceité. il est plongé dans un univers de signes. les signes structurent sa manière de penser, d'agir, et d'être »**[2] ، فالذي يمكنه أن يتحكم في مثل هذه الأنواع من التفكيرات الدقيقة هو الإنسان العلامة وحسب، وكما أكّد ابن سينا فالحيوان يحكم الحكم على الأمر و لا يقدم المتصور له، لأن الحيوان لا يحفظ الصورة بل يقدم سلوكا معينا حولها لا غير، " ففي هذه المرحلة تبدو بوضوح الطبيعة الفينومينولوجية لنظرية النماذج، موضوعها التجربة الإنسانية الشاملة؛ الفردية و الجماعية آنيا وتاريخيا، و جميع المسائل المتصلة بطريقة هيكلة و جلاء هذه التجارب[3]. نقول إذن؛ إن احتمال وصول الحيوان إلى الثالثية هو احتمالٌ ضعيفٌ، ذلك أن الحيوان إذا تمكن من ضبط صورة عامة في الأولية بوصفها مرحلة حسية لا يمكنه أن يصل بالتأويل إلى نهايته وهو شرط لا مجال لتجاوزه في شروط الدليل البـورسي، وكما يؤكد كارونتيني: " التفكير بوصفه مكانا تتم فيه علاقة التفكير لا يتم تحققه إلاّ في

(1) Nicole Everaret- Desmedt. Le processus intérpératif, introduction à la sémiotique de Ch S Peirce. P :36.
(2) Ibid. p :37.
(3) « à ce stade apparaît clairement le caractère proprement phénoménologique de la la théorie des catégories : elle a comme objet la totalité de l'experience humaine individuelle et collective synchronique et diachronique et les questions qu'elle se pose sont toutes relatives au mode de structuration et d'intelligibilité de ces données d'expérience » Enrico Carontini. L'action du signe. Nouvelle. Ed. Questions de communication. Cabay librairie. Louvain – la neuve. 1984. P :13.

نموذج الثالثية: **La pensée entant que lieu ou s'effectue la relation réfléchie constitue la détermination principale de cette troisième catégorie »[1]**

إنّ التفكير عبر الثلاثية البـورسية هو فعلٌ متحققٌ عبر مراحلَ تُجسّد الدليلَ السيميائيّ المؤولَ و الخاضع للمنطق التأويلي، لأنّ التفكير في حد ذاته هو عبارة عن دليل " [2]، لماذا ؟ لأنه يحمل شيئًا ما ليحقق ماهية علاماتية تخُصّ في تطورها السميوزيسي فعلا لغويا إنسانيا قائما على الإنتاجية و التواصل المعبّرين عن الفعل الإنساني بكل ما يمكن أن يحمل من تصورات ذهنية " [3]، إذ ليست اللّغة فعلا حَكْمَيا بل إنتاجًا "Le langage n'est pas amamnèse mais production" [4]، وهو الأمر الذي يؤكده سعيد بنكراد بقوله: " فإن استيعاب كنه العلامة و طرق أشغالها ونمط الإحالات داخلها؛ مشروط بفهم إواليات الإدراك الذي يستند عند بـورس إلى النوعية والأحاسيس (أول)، و إلى الموجودات الفعلية (ثان)، و إلى رابط الضرورة، والفكر، والقانون (ثالث) [5]، فإذا كان الحيوان بالنسبة للجاحظ ذا إدراك بصري فهو بمثابة خطوة في إواليات بـورس، و هو ما لا يسمح له بالتجاوز؛ أي عدم المقدرة على التصور الثلاثي، لأنّ فعلا سميوزيسيا بالنسبة لبـورس هو فعل إنساني، أي: إدراك لا أكثر، فحتى أرسـطو لما أشار إلى الإبصار عند السمك والحشرات والفرق بينها و بين الإنسان لم يشر إلى إبصار داخلي و لو من بعيد[6]؛ ذلك أن للعقل عند أرسـطو سماتٌ لا يمكن أن يتطابق فيها الإنسان مع الحيوان، لأن العقل و إنْ تعلّق بالإحساس فإنّ تعلقه به هو تعلُقٌ لا إدراكي، و إنْ أدرك الحيوان

(1)Opcit. p :18.

(2) Ibid .p : 19.

(3)Voir : Ibid. le langage comme fait humains + la sémiosis comme théorie de langage. p : 27

(4) Ibid p : 27

(5) السميائيات و التأويل مدخل لسميائيات ش س بورس. ص: 133.

(6) يقول أرسطو في متفرقات: " فأمّا السمك والحيوان.... فعيناه مختلفان" و" لحال جساوة عينيها تبصر بصرا ضعيفا"، " تكون الحاجة إلى البصر كبيرة للحيوان الكثير الحركة..."، لمزيد من التوضيح أنظر: أرسـطو طاليس. أجزاء(كتاب الحيوان). تر: يوحنا بن البطريق. ص: 105.

الظواهر بالحس فإنّها مرحلة ما قبل الإدراك لا الإدراك؛ و هو ما أسماه الجـاحظ "إدراك البصر".

فالعقل من سمات العاقل من المخلوقات فقط، أمّا الصورة فلا تكون صورة إلاّ إذا عقلت و أدركت[1]، خاصة إذا تعلقت بمادة و شكل تكوينيين من الجانب الهيولاني بتعبير أرسـطو : " لأنّ الصورة التي ليست هيولانية التي هي وحدها بطبيعتها معقولة عقل، لأنّ الصور الهيولانية إنما تصير معقول: بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة، لأن العقل يفردها من الهيولي التي معها وجودها بالفعل فجعلها هو معقولة "[2]، وهو الفرق الواضح بين صورةٍ عند الإنسان وحسٍ فقط عند حيوان لا يعقل، لأن:" صور المحسوسات إذا نحن أحسسناها هي في الحواس على أنها تصير مواضع لها، و إنما يقال في العقل الذي من خارج..." [3]، و هو بالفعل يميز بين إحساس عند الإنسان وإحساسٍ عند الحيوان، فصور الأول لا توجد في العقل، أما صور الثاني فتوجد داخل العقل ذاته، الذي يتألف من مادة و صورة لأنّه من ساهم في تشكيل صورها و إن كانت لا محسوسة كما سنرى:

---

(1) ينقسم العقل حسب أرسطو إلى: **1** ـ العقل الهيولاني: " أعني به عقلا موضوعا ممكنا أن يصير شيئا مشارا إليه به وجود صورة ما فيه... قد يمكن أن يصير كُلاً أي يصير متصورا للأشياء الموجودة كلّها، لأنّه لا ينبغي لمدرك الكل أن يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه واحدا من المدركات، لأنّه لو كان كذلك لكان عند إدراكه الأشياء التي من خارج ستعوقه صورته التي تخصه عند تصور تلك، فإنّ الحواس أيضا لا تدرك الأشياء التي وجودها إنما هو فيها..." ـ أما العقل الثاني فهو: " الذي صار يعقل ملكة أن يعقل، و قادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه ـ و الضرب الثالث: " هو الفعّال الذي به يصير الهيولاني له ملكة قياس هذا الفاعل – كما يقول أرسـطو- ، أيضا قياس الضوء لأنه كما أن الضوء هو علة الألوان المبصرة بالقوة في أن تبصر بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بأن يثبت فيه ملكة للتصور العقلي" . لمزيد من التوضيح أنظر: شروح على أرسـطو مفقودة في اليونانية. ص: 32، 33، 34.

أمّا الهيولانية بهذا الشكل فهي:" Hylemorphism(E), Hylémorphisme (F), Hylemorphismus (G) المادة، و الهيولانية أو التشكل الهيولاني هي نظرية قابلية الهيولي للصور الجسمية و تشكلها بها، و بها يفسر أرسطو و المدرسيون تكون الأجسام من مادة و صورة. أنظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية والإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 914.

(2) المصدر نفسه. ص: 34.

(3) المصدر نفسه. ص: 42.

سادسا ـ صور اللاّمحسوس و المسخ:

لقد سبق و تناولنا مع الجـاحظ نماذج من الصور مرجعيتها لا مادية، لكننا في هذا المقام سنجد أنفسنا أمام صور هي فعلا لا مادية، أضف إلى ذلك أنّها صور متلونة غير قارة و لا ثابتة. يقول الجاحظ:

- " فالغـ ـ ـول اسم لكل شيء من الجن يعرض للسفار، ويتلون في ضروب الصـ ـور والثياب"[1]
- " والعامة تزعم أن الغول تتصور في أحسن صورة "[2]
- " و يقـ ـ ـولون من الجن جنس صـ ـ ـورةُ الواحـ ـ د منهم على نصف صورة الإنسان و ..."[3]
- " و صور الملائكة ... و كذلك صور منكر نكير..."[4].
- " فنتوهمه - الشيطان – و لا وصفت لنا صورته في كتاب ناطق"[5]

فليس فقط أن هذه الصور متلونة غير قارة بل إن لديها فاعليتها على الإنسان في توجيه صوره، و" إذا استوحش الإنسان تمثل له الشيء الصغير في صورة الكبير"[6]. الغريب في هذه الصور أنّها تظل محافظة على دلالة الشيء بوصفه مفهوما رغم زئبقية صورتها في الذهن، فهذه الصورة تظل هي الأخرى غير مكتملة علما أنه قد يكون لها مفهوم عن صور واضحة هي في الأصل ليست صورا أصلية، وسواء أتحقق الناس من أمرها أم لا تبقى صورا ممسوخة، فقد" قالوا : و لم نعرف ولم يثبت عندنا بالخبر الذي لا يعارض أن الموضع الذي قلب صور قوم إلى صور الخـ ـنازير، و هـ ـ ـو الموضع الـ ـذي نقل صور قوم إلى صور القرود"[7] ،

(1) كتاب الحيوان. ج6. ص: 158.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 214.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 206.
(4) المصدر نفسه. ج ن ص: 214.
(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 212.
(6) المصدر نفسه. ج ن. ص:250.
(7) المصدر نفسه. ج4. ص: 72.

لأنّ المسخ هو تغيير صورة عن أصلها و أخذها هيئة أخرى على سبيل الحطّ من قيمتها كما يقول الزمخشري:" و من المجاز: مسخت الناقة، و رجل مسيخ؛ لا ملاحة فيه..." [(1)]، فمعناه ليس معنى جماليا كما يقول الجاحظ: " كان المسخ على صورته أبلغ من التنكيل"[(2)] ، كما أنّ: " الله لا يمسخ الإنسان على صورة كريم، و إنما يمسخه على صورة لئيم مثل: الخنزير و القرد"[(3)].

الهام في التصويرين (الصورة اللامحسوسة و الممسوخة) أنهما غير حقيقيين في البصر، فالأولى صورة متعددة البروز، و الثانية عن أصل غير ظاهر، وكلاهما صورة غير حقيقية عن الشيء المشاهد، فالعين ليست في الواقع أمام الجسم الفعلي، و البصر لا يمكّنه تحديد الأصل لغيابه عنه، و هو ما يمكن أن يكون بصرا كاذبا كأن لا يصدقه صاحبه مثلما قال الجـاحظ: " ثم رجعت إلى نفسي و كذبت بصري"[(4)]، لكن هذا الحكم لا يصح إلا بمعرفة أن هذه الصور ليست الأصلية، ففي حال الجهل بهذه المسألة تأخذ كلّ هذه الصور مكانها في الواقع، و تراها العين على أساس كونها حقيقة و ليست غير ذلك*.

من جانب آخر فقد أشار الجـاحظ إلى عنصر هام جدا يتعلق بأهمية الصورة في حدود المشاهدة؛ أي من خلال قيمة الضوء بالنسبة للصور، و هو ما أكدته الدراسات السيميائية التواصلية حديثا؛ إذ يقول إيريك بويسنس: "و مشكلة السيميائيات البصرية هي أنّ الظلام يمنع استعمالها، لكن بعضا منها له منفعة كبرى" [(5)]، فإذا تساءلنا عن سبب اختيار الناس النوم بالليل يقول الجـاحظ مجيبا: " و إنما نام الناس بالليل عن حوائجهم، لأنّ التمييز و التفصيل و التبيـ ـ ـين لا يمكنهم إلا

---

(1) أساس البلاغة. ص: 594.
(2) المصدر نفسه. ج4. ص: 97.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 100.
(4) المصدر نفسه. ج2. ص:17.
* و هي مسألة سبق و تناولناها مع بـ ورس في تعدد الموضوعات و الصور.
(5) السيميولوجيا و التواصل. ص:56.

نهـــارا"[1]، فوضوح صور الأشياء لا يكون إلاّ مع الضوء للمبصرين على الخصوص، لكنّه أمر نسبي كذلك كما يقول الجـاحظ: في " قيام بعض الناس بعمل دقيق في الظلام : " و خبرني الخزامي عن خليل أخيه؛ أنه متى شـاء أن يدخل في بيت ليلا بلا مصباح، و يفرغ [قربة] في قناني فلا يصب إستارا واحدا فعله، و[لو] حكى لي الخزامي هذا الصنيع عن رجل ولد أعمى أو عمي في صباه، كان يعجبني منه أقل، فأمّا من تعوّد أن يفعل مثل ذلك و هو يبصر فما أشد عليه أن يفعله و هو مغمض العينين، فإن كان أخوه قد كان يقدر على ذلك إذا غمض عينيه فهو عندي عجب، و إن كان يبصر في الظلمة فهو قد أشبه في هذا الوجه السنور والفأر، فإنّ هذا عندي عجب آخر وغرائب الدنيا كثيرة ..."[2]. لأن قناة الصور هي الضوء، و ما عداه إذا تحقق فإنه لا يكون إلاّ من قبيل الشاذ الذي يسميه الجاحظ العجيب، لأنّ المعروف بين الناس هو أن الرؤية تكون أوضح عند المبصر نهارا لا ليلا.

يمكن إذن أن تجد الصورة معوقات في التجسد، وهو ما لا يخصها في الذهن، بل ما يخص الصورة الخارجية بالمميزات التي سبق و تناولناها، و هو الأمر ذاته الذي تنطلق منه تشكلات الصورة البورسية في الدليل، فاستنادا إلى هذا يكون التشكل الدلالي تابعا للصور المعطاة من قبل المخيلة التدلالية مهما كانت السيمياء التي نتحدث عنها. لقد توغل الجاحظ بطريقة هامة في هذا المجال مقدّما بذلك رأيا جامعا مثل بورس عن كل علامة تتجسد بفعل الصورة سواء الذهنية منها أم المرئية، فالتأويل بالأساس هو مُوَضِّعَةٌ للصور على اختلاف الموضوع و هيآته، فالذي اجتمع في الأيقون البورسي هو أنه لا يقوم إلا بموجب الخصائص التصويرية المشكلة للموضوعات المختلفة، و أول نوع منه هو الأيقون الصورة*. يقول سعيد بنكراد:" الأيقون الصورة، و هو كلّ الصور التي تحيط بنا و التي نودعها نسخة منا،

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 284.

(2) المصدر نفسه. ج3. ص:238،237.

* سبق لنا أن وجدنا التشابه بين الجاحظ و بورس في الخط من خلال الأيقونات البيانية البورسية، و الأيقونات الاستعارية في التشبيه، أما حديثنا في هذا المستوى من البحث فيخص الأيقونات الصور فقط.

و العلاقة هنا قائمة على وجود تشابه بين الماثول و موضوعه، فما تحيل عليه الصورة هو نفسه أداة تمثيل"(1)، لكننا لا نقول إن الأيقونات الصور هي فقط التي تشكل مفهوم الصورة بكل تجلياتها عند بورس، إنما هي جزء مبرز لنوعيات الصورة في المجردات و الماديات، لأنها:" تدخل في عداد الكيفيات البسيطة، و تمثل العلاقات الثنائية أو المعتبرة كذلك"(2)، لأن الظاهرة بوصفها التشكل الكلي للعلامات هي ما يمكن أن تتوافق و كل طروحات الصور مهما كانت.

نفهم من هذا أنّ الجاحظ و إن اهتم بالصورة في تجلياتها اللغوية و غير اللغوية فإن اشتغاله كان في مجال البلاغة و البيان الذي عدّ سيمياء كما سبق وأقره مجموع من الباحثين، لأنّ الأمر ذاته لفّ مفهوم الصورة عند بورس و قبلهما مفهومها عند أرسطو، حيث يقول جيرار دولودال:"إن التقسيمات المتعلقة باشتغال القواعد، بمصطلحاتها القديمة من " صور الكلمات" و " صور الأفكار"، التي نرتب البعض منها فيما نسميه بـ "صور الموضوعات" تحيل على البلاغة الجديدة لمجموعة (البلاغة العامة)، و تحيل "الصور البرهانية" على البلاغة الجديدة لمقال البرهان لـ ش بيرلمان Ch , Prelman، و لـ أولبريشت ـ تيتكا L, Olbretchhs-Tyteca، فالأولى أكثر شكلية و " بلاغية " Rhétoricienne، و الثانية أكثر قربا من الفهم البورسي للبلاغة، ذلك أنها تعالج البرهنة التي هي المؤول البيرسي الأول"، فالذي قارن بموجبه جيرار دولودال بين بورس و ممثلي البلاغة يجعلنا نقول؛ إنّ الصورة في البلاغة سواء القديمة أم المعاصرة الجديدة، هي صورة لمعنى معين سواء أكان مطروحا في الطريق أم لا، و سواء أكان واقعيا أم مجازيا عند بورس والجاحظ على السواء (من خلال الاستعارة أو الأيقون و الاستعارات الأيقونية)، فدون إيغال في أنواع الصور في البلاغة الجديدة و الأسلوبية، نقول أيضا: إن الصورة عند كل من بورس و الجاحظ سواء أكانت لغوية أم غير لغوية، فهي خاضعة لنمطية التفكير العقلاني عن الاثنين، ناهيك عن إوالية التفكير البرهاني الذي

(1) السميائيات و التأويل، مدخل لسميائيات ش س بورس. ص:117.

(2) سيميائيات التأويل. الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 306.

ورثه كلاهما من التفكير الأرسطي، و الذي يؤدي إلى عقد التماثلات بين الصور في عملية التأويل، أي الأخذ بنظام الصورة البلاغية و الظاهرة مع غير الظاهرة مهما كانت درجة التخيل و التأويل، و كما سبق و توقفنا عند الفانيرون فإنّه ملمح كل ما يمكن أن يكون موضوعا بصورة من الصور، سواء أكانت واقعية أم غير ذلك.

فالقصد و المقام كما توفرا في مفاهيم و أفكار الجاحظ قد شكلا كذلك بالنسبة لبورس موضوعات هامة في التدليل، و على سبيل المثال إذا أخذنا الملفوظ الموالي: " يغلي الماء في درجة المائة فإنه كما يقول نور الدين رايص في نظرية التواصل البورسية: "لا يهم من يعلن عن ذلك، و أين؟ و متى؟ فهو حقيقي بالنسبة لكل المقابلات/ أو التلاوينات/ بينما تعد جملة "أنا واقف" حقيقية بالنسبة لبعض القابلات، وخاطئة بالنسبة للبعض الآخر، فالتمييز بين النمط (Type) والمقابل(Occurence)يعد آداة تحليل ضرورية بالنسبة لتحديد المعنى كما هو بالنسبة للحقيقة"[1]، فهذا التحديد هو بغرض التمييز بين المعاني المجازية و الأخرى غير المجازية مع حدود كل منهما، فإذا كان الجاحظ قد حدد معالم التشبيهات و وجوه الإبلاغ من الناحية البلاغية البيانية، فإن بورس كما يواصل نورالدين رايص: و في " إطار تمييزه بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي ـ إن صح التعبير ـ أي المعنى النمط و تلك التلاوينات أو المقابلات، يشير إلى أن هاته التلاوينات تدخل فيها هوية المتكلم و قصده والوضعية التي هو عليها إلى غير ذلك من التلاوينات التي تدقق المعنى، و تساعد المستمع على معرفة خبايا الرسالة"[2]، لأن الضرورة بالنسبة لبورس هي كل الحمولة السياقية التي تولد المعاني مهما كانت، سواء أعملت بمعانٍ حقيقية أم مجازية.

يتولد القصد إذن من هذا التواصل عبر المقام الذي يفرضه؛ فـ" وضعية المتكلم التي تنبيء بأن بورس كان على وعي شديد بقيمة المقام في تحليل الرسالة اللغوية إلى غير ذلك من المكونات التي تعمل على تدقيق المعنى، و تقريب المستمع

(1) نظرية التواصل و اللسانيات الحديثة. ص:250، 251.

(2) المرجع نفسه. ص: 251.

منه عند التحليل و التأويل، و بناء على ذلك فسيميوطيقا بورس فيما يرى "دوليدال" لا يمكن فصلها عن فلسفته التي تتسم بكونها استمرارية و واقعية و تداولية"(1). لأنه ما من مجال لنفي المقام أثناء التدليل سواء بالمعاني الحقيقية أم بالمعاني المجازية، فالمقام من مشمولات عملية التواصل، و من موجهات وضعيات المتكلمين وهوياتهم.

II - أثر الصفات في التماثل الإيصالي:

جاء عن الصفة في المعجم الشامل ما يلي: " Attributio (L), Attribut (F,G), Attribute (E)؛ مصدر وصفت الشيء إذا ذكرته بمعانٍ فيه، لكن جعل في الاصطلاح عبارة عن كل أمر زائد على الذات يفهم ضمن فهم الذات ثبوتيا كان أو سلبيا، والعلاقة بين الصفة والموصوف النسبة الثبوتية"(2) ، فهي* تعبر عما تحمله من دلالات داخلية تجعل اللزوم غالبا عليها. يقول الجاحظ: " ثم أعلم رحمـك الله تعالى بعض الناس إلـى بعض صفة لازمـة في طبائعهـم"(3). إذ: " كان العجز صفة من صفات الخلق ، و نعتا من نعوت العبيد"(4)؛ أي سمة من سماتهم اللازمة لهم في الاستكانة والضعف، أما صفات الخالق اللازمة فمن بينها تلك التي شرح بها الجـاحظ قوله تعالى: " قال الله عز وجل لنبيه عليه الصلاة و السلام: " إقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم"، فوصف نفسه تبارك و تعالى بأن علّم بالقلم، كما وصف نفسه بالكرم"(5)، وهي سمات مرتبطة ارتباطا وثيقا بالله عز وجل، ولا

(1) المرجع السابق. ص: س.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 466.

* ذكرت الصفة في عمومها في المواطن التالية من كتاب الحيوان: ج1. ص: 84. ص: 209. 277، 317 - ج2. ص: 43، 45 ج4. ص: 375. ج5 ص: 109 143. 271. 281. 336. 336. 431. 458. 476. 477. 479. 537. 563. 568. 574. ج6. ص: 69. 138. 250. 260. 278. 301. مع ملاحظة أن الوصف قد ورد في أكثر من موطن بالمعنى ذاته من الجزء السادس، ص: 330. 351. 401. 418. 430. 432. 438. 457. 460. 472. 482. ج7. ص: 14. 38. 54. 116. 153. 160. 179. 205. 234.

(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 42.

(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 43.

(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 42.

يمكن أن تزول عنه شأنها شأن باقي الصفات التي يحملها[1]. أما الإنسان ففيه ما فيه من الصفات العارضة إلى جانب باقي المخلوقات.

إنّ الموصوف بما للصفة من علوق به، فلا مجال لانفصالهما رغم وجود صفاتٍ لازمةٍ لموصوفٍ ليس الذي اتُّفِق عليه في العقد الاجتماعي اللّغوي بين المتلاغين، كالذي يعرضه الجاحظ من صفات لم تلحق الرجال من الغلمان: " و قد رأيت رجالا يوصفون بالقوة على النساء..."[2]. فرغم أنّ هذه الصفة لازمة للرجال؛ إلا أنها ليست لازمة للغلمان؛ لأنّ الوصف قد أخذ من اللّزوم طريقا آخر (للزوم)، حتى أن اللجوء إلى الوصف في بعض الأحيان قد يكون من وسائل السكوت عنه، ومن وسائل تبرير عدم القدرة عليه: " و قد قال مثل الذي وصفنا جعفر الضبي في الفضل بن سهل: أيها الأمير أسكَتَني عن وصفك تَساوي أفعالك في السؤدد، وحيّرني فيها كثرة عددها، فليس إلى ذكر جميعها سبيل وإذ أردت وصف واحدة اعترضت أختها إذا لم تكن الأولى أحق بالذكر، و لست أصفها إلا بإظهار العجز عن وصفها"[3]، كما أن اللّزوم الوصفي قد لا يجد طريقه إلى عقل الفرد الواحد منّا: " ... وكنت أظن بالسّمان الخدال العظام أن الفالج إليهم أسرع، فوجدته في الذين يخالفون هذه الصفة أهم..."[4]، وانتفاء هذه الصفة أو تلك في بعض الأحيان لا يلغي لزوم الصفات عموما، لكن ليس على سبيل الإطلاق، لأنّ صفات الإنسان لن تكون أبدا صفات من صفات الله الذي خلقه، " و إذا كان العبد

(1) يقول الجاحظ معيبا قلة معرفة ابن البطريق وابن قرة الخيط الممدود من الترجمة فعبّر عنه بـ: " وقد علمنا أن المقدمات لابد أن تكون اضطرارية، ولابد أن تكون مرتبطة وكالخيط الممدود وابن البطريق وابن قرة، ولا يفهمان هذا موصوفا منزلا ...". لأنّ فهم الموصوف ليسه فهم الصفة، أمّا و أن تفهم الظاهر فهذا الذي يكون من باب الصفة لا من باب الموصوف، لمزيد من التوضيح أنظر: المصدر السابق. ج س. ص: 78.

(2) المصدر نفسه. ج2. ص: 32.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 92.

(4) المصدر نفسه. ج5. ص: 104.

المحدود الجسم المحدود القوى الذي يبلغ ربه الذي اخترعه ولا صفة خالقه ابتدعه فـ..."(1). لأنه لا مجال للمماثلة.

تكون صفات الإنسان بهذا الشكل إذن نفسيةً، و صفات الخالق ثبوتيةً، والصفة النفسية هي: " التي لا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقّل أمر زائد عليها كالإنسانية و الحقيقة و الوجود الشيئية للإنسان" (2)، أما الصفة الثبوتية فـ: " هي أن يشتق للموصوف منها اسم، و الصفة السلبية هي أن يمتنع الاشتقاق لغيره، وصفاته تعالى ترجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منها، فالسلب كالقدم فإنّه يرجع إلى سلب العدم عنه أولا، أو إلى نفي التشبيه، و نفي الأولية منه، و الإضاءة كجمع الأفعال والمركب منهما كالمزيد و القادر؛ فإنهما مركبان من العلم والإضافة إلى الخلق "(3)، فالصفات متوزعة بحسب الموصوف ذاته بما يحتاجه الوصف المنوط به، و بما لا يمكن أن يزيد عنه، كما أن صفات الخالق الثبوتية ذات مطلقية خاصة بها تجعل لزوم الصفة للموصوف على اختلاف درجته و ذاته و أوليته من عدمها، و أيضا فمن بعض ما يتسم به هو الشمولية في الحكم في الكثير من الأحيان لئلا يتعدد وصف الشيء: " فيقولـ ـ ـون : ماء كأنـ ـه العسل، و يصفون كل شيء حلو فيقولون كأنه العـ ـ ـسل..."(4)، حيث نجد الاقتصاد قد أدّى دور الوصف بطريقة اختزالية تجعل صورة الموصوف واضحة دون إطناب.

كما نجد الوصف بالسوء نجد الوصف بالحسن، حتى أنه قد لا يوثق بحسن الوصف، لأنّ الوصف لا يكون إلا بالرؤية السلبية: " لأني لم أجد في أكثره شعرا يجمع الشاهد و يوثق منه بحسن الوصف"(5)، فالصفة تحيا و تتفرع بين أحضان

---

(1) المصدر السابق. ج5. ص: 202.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 466 .

(3) المرجع نفسه. ص: 467.

(4) كتاب الحيوان. ج5. ص: 430.

(5) المصدر نفسه. ج6. ص: 16.

الشعراء خاصة: " لأنّ الشاعـــر يشع الصفة إذا مدح أو هجا..."[1]، فله من المجالات التعبيرية ما يسمح له بأن يصف كيفما شاء.

يصل الجــاحظ بهذا الشكل إلى تقديم تصوره العام حول الصفة فيقول: " والأعلام ضروب؛ فمنها ما يكون كالبشارات في الكتب لكون الصفة إذا وافقت الصفة التي لا يقع كلّها اتفاقا وعرضا لزمت فيه الحجة..."[2]؛ فالحجة هنا بمعنى اللّزوم البرهاني للشيء، لأنّ البشارة في كتاب من الكتب هي بمثابة الخبر الجديد، الذي يتلقى صفة داخل هذا الخبر في توافقها مع صفة أخرى لا يحدث مثلها سواء بالاتفاق أم عدمه، لأنها لازمة الوقوع كالحجة تماما، فهذا القول تأكيد على مبدأ لزوم الصفة عند الجــاحظ و لو من باب الشيئية لا العلوق بالإنسان، هذا إلى جانب عنصرين هامين يؤكد الجاحظ من خلالهما الغاية من الوصف ألا وهما الإعلام والحجة؛ فالقصد من الوصف الإخبار به لا الوصف لأجل الوصف، و هو ما تفرضه الحجة في القول، لا القول لأجل القول ، أما لزوم وصف الشيء بالشيء فقد جعل الاستعمال إذا انزاح عن لزوم معين في الصفات يتطلب تبريرا من قبل المستعملين لسواه: " فزعموا أنه ليس من عاداتهم أن يصفوا عدو الحمار بانقضاض الكوكب "[3]، كما أن مخالفة قوم لقوم أُخر في بعض الأوصاف التي ينعتون بها بعض الحيوان؛ قد جعل الجــاحظ عاجزا عن معرفة السبب وكيفية الوصف في: " ولوع عتاق الطير بالحمرة"، إذ يقول: " وهم مع ذلك يصفونها بحدة البصر. ولا أدري كيف ذلك"[4]، فالوصف إن خرج عن المعهود و المستعمل جعل المتلقي محتارا في أمر تقبله، و مبطلا للزوم علوق صفته بموصوفه، لكنّه إذا كان في معنى مستعمل معهود فقد يكون تقبله هو ما يجعله وصفا متدرجا من حَسَن إلى أحسن: " و ما أحسن ما قال النابغة في صفة الطريق إذا كان يتشعب..."[5]. ما

(1) المصدر السابق. ج6. ص: 138.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 276.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 279.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 334.
(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 391.

يفهم من الطرح باللزوم عند الجاحظ إذن هو ذلك المنطق الذي لا بد أن تسير بموجبه الصفات و لا تحيد عنه، حتى إذا تلقينا وصفا أمكننا السكوت عنه، و لا نتعجب من الصبغة التي صُبِغ بها الواصفُ موصوفَه.

قد تكون الصفة بسيطة فيما أراده لها الواصف، كما قد تكون حسنة أو أفضل من هذا، و هي بهذا تكتسب درجات من التصوير بصفات متعددة، فكل شيء أو كائن من الكائنات الحية لديه العديد من الصفات، و الوصف لا يمكنه أن يقول كل ما فيه، لذا قال الجـاحظ: " بعض صـ ـفة الفيـ ـل..."[1]؛ و هذا على سبيل الحصر لا السرد، إذ ليس في مقدور الجاحظ أن يقول "كل صفات الفيل"، فمن خلال كل ما أورده الجـاحظ حول الصفة نجده قد أكّد على لزوم علاقتها بالموصوف، لأنّها تابعة له، لأنّ ما يجمعها بالموصوف هو اقترانها به، " فالعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية، و تلك النسبة إذا اعتبرت من جانب الصفة يُعبّر عنها بالقيام و كل صفة موجودة في نفسها" [2].

يقول بـورس: " الدليل الوصفي لا يمكن أن تشتغل فيه الصفة إلا و هي متحققة " [3]، لأنّ تحققها محكوم بلزوم علاقتها بما تعود إليه؛ أي الموصوف، ففي الصنف الأول من الثواليث أكّد بـورس على العلاقة ذاتها التي أشار إليها الجـاحظ؛ و هي علاقة طبيعية في كل علاقة وصفية، و لا يمكن لأي باحث أن ينفيّها أو يذهب عنها، لكن علينا أن نشير إلى خصوصية الطرح البـورسي؛ فعلى الأدلة الصفات بالنسبة لبـورس أن تتجسد ماديا قصد التحقق، فكل دليلٍ صفةٌ، وفعلية الدليل في تجسده المادي مهما كان ذلك التجسد، أضف إلى هذا فعلى <u>الدليل الصفة عند بـورس أن يكون دليلا مرتبطا بالوعي بالصفة</u>؛ أي ما يدخل في إطار الدليل الفردي الذي لا يعني الصفة الفردية بل نوعية واحدة و حسب ـ مثلما رأيناه

(1) المصدر السابق. ج7. ص: 193.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية. ص:466.

(3) أنظر: ص: 82، 117 من هذا البحث. عنصر: (الدليل الوصفي Qualisign).

سابقا ـ، فضمن هذه الحدود يكون الوعي بالصفة جماعيا لا فرديا، و هي المسألة ذاتها التي أثبتها الجـاحظ بقوله: " لا أ دري كيف" ، لأنّه يقر ضمنا باجتماعية الأدلة الوصفية استعمالا، و ذلك تبعا لاجتماعية اللّغة في حد ذاتها، لأنّ الشرط في الصفة أن تكون متحققة لتكون دليلا، فهي بالنسبة لبورس يجب أن ترتقي إلى الثانية فالثالثة، و إلاّ تبقى إحساسا فقط، و بما أن الكيفيةَ صفةٌ عند طائع الحداوي، فإن " مقولة الأولانية تشتمل على كيفيات الظواهر و الأحاسيس التي تبدو تنويعاتها متعددة، و الكثير منها مجهول بالنسبة لنا، فإنه يمكن التأكيد أنه أينما وجدت ظاهرة ما فهناك كيفية ما، و للكيفيات مواصفاتها لأنها تتأسس على بعضها البعض، بهذه الطريقة أو تلك، و لا تقوم على هويات تامة بل على تشابهات أو هويات جزئية، كما أن بعضها مثل الألوان و الأصوات الموسيقية، تؤلف أنسقة، و تعتبر كل كيفية قائمة و موجودة بذاتها في غير ما حاجة لكيفيات أخرى، فالكيفيات تحديدات متفردة و لكنها جزئية"(1)، إذ نفهم من الكيفية التي هي صفة أنّها لا بد أن تكون مبنية في التفكير البورسي على أسس من التفرد النوعي للتحكم فيها بالمنطق و الحجة لأنها هي أيضا بحاجة لضبط مواصفاتها في مرحلة التعرف على الأشياء، إذ كيف سنتعرف على شيءٍ صفاتُه غير واضحة المعالم و لا منطقية، و هو الأمر الذي اشترك فيه كل من بورس و الجاحظ حول نظرتهما للصفات، أضف إلى ذلك أن كل صفة و لو تفردت بملامح خاصة فهي تحتفظ بتبعيتها لباقي الصفات المتعلقة بالموصوف.

إنّ ما يمكن أن تنطوي عليه الصفات مثلما سبق و أشار إليه بورس هو تبعية الألوان لها، فحديث عن الصفات هو حديث عن الألوان وعن شعور وعن حالات، وتعريف بـ ـورس المباشر للدليل الوصفي هو: كونه شعور أو حمرة " (2)، إذ يقول

---

(1) سيميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 257.

(2) هنا لابد من إيراد ملاحظة هامة حول ترجمة طائع الحداوي للدليل الوصفي. فلقد عمد إلى ترجمة الصفة (Quality) بالكيفية، كما أن سعيد بنكراد كذلك قد عمد إلى ترجمتها بالعلامة النوعية، وقد ذهب عادل فاخوري مذهب طائع الحداوي في ترجمته. أما في بحثنا فقد اكتفيا بالوصف أي: الدليل الوصفي. لمزيد من التوضيح

الجـاحظ :" و يعرف منها ما كان مصورا من تلك الألوان لطول تكرارها على الأبصار"[1]، و كذلك: " فلما رأيتم ما أعطاه اللّون عملتم في الزيادة و النقصان"[2]، (فقيمة اللون بارزة في حديثي الجـاحظ: و هي هنا و إن لم تقترن بالوصف إلاّ أنها ضمنيا مرتبطة به، فصورةٌ توصف بما فيها من ألوان و أشكال، أمّا الزيادة والنقصان فلا تكون إلاّ بالوصف، لأن اللّون لا يصبح واضحا إلا بالوصف، كالذي يؤكده الجـاحظ بقوله في تحقيق الألوان: " و إذا قال الناس ثوب أزرق فإنهم يذهبون إلى لون واحد، و إذا وصفوا بذلك العين وقع على لونين..."[3]. و هو ما أكّده بورس بالتفرد النوعي في الوصف بالألوان، كما كان أيضا للحمرة نصيبها من ذكر الألوان عند الجـاحظ: " والذهب قد يقال له أصفر ويقال له أحمر..."[4]، ودونما إسقاط لرأي بـورس في هذه المسألة نقول: إن الجـاحظ قد أورد الوصف باللّون على سبيل السرد لا الحصر، أما بـورس فقد ذكره على سبيل الحصر الذي يتماشى و مبادئ النظرية الظاهراتية، و الذي يستوقفنا أيضا في هذا المجال هو أن الجـاحظ لم يشرْ إلى الصفات إلا في إطارٍ من العمومية، لكن الصفات البـورسية لديها سيرورة و صيرورة دلاليتين لا يمكن أبدا تجاوزهما مثلما رأينا في مبادئ الظاهراتية [5]، فحتى تصبح الصفة صفة عند بـورس عليها أن تجتاز مرحلتين اثنتين، وعند وصولها الثالثية فقط تتمكن من حمل اسم الصفة، أمّا الصفة عند الجـاحظ فسواء ارتبطت بالوصف العام أم بالوصف عن طريق الألوان؛ تبقى صفة في المطلق، فالفرق واضح بين الملمحين عند المفكرين من خلال حمولة التفكير والتنظير لديهما.

أنظر: السميائيات و التأويل. مدخل لسميائيات ش س بورس. ص: 55. سيميائيات التأويل؛ الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 277. تيارات في السيمياء. ص: 67.

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 70.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 83.

(3) المصدر نفسه. ج5. ص: 330.

(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 330.

(5) أنظر : ص: 82، 117 من هذا البحث عنصر: (الدليل الوصفي Qualisign).

انتبه الجـاحظ في إطار الوصف بعد الألوان إلى مسألة هامة استوقفت بـورس كذلك ألا و هي: " الجمال"* ، فقد ذهب الجـاحظ إلى ذكره لأول مرة في الجزء الأول من(كتاب الحيوان) بشكل من السلبية التي ارتبطت به كفكرة عامة، وذلك في إطار حديثه عن: " نسك طوائف من الناس" إذ قال: " و وجدنا لجميع أهل النقص، و لأهل كل صنف منهم نسكا يعتمدون عليه في الجمال، و يحتسبون به في الطاعة، و طلب المثوبة، و يفزعون إليه... فنسك المريب المرتاب من المتكلمين أن يتحلى برمي الناس خوفا أن يكون قد فطن له... و نسك الخارجي الذي يتحلى به و يتزيا بجماله؛ إظهار استعظام المعاصي ..."[(1)]، فالهام في قول الجـاحظ ليس الصراع بين النّساك و فرقهم الكلامية بقدر ما هو - في إطار إظهارنا معنى الجمال - إبرازٌ لتعدد مفاهيم الجمال نفسيا و عمليا بين كل هؤلاء، فمن لديه فكرة خاصة عن الجمال بأنه كذا عمل بتلك الكيفية، و من رأى عكس ذلك كانت له كيفية ثانية و هكذا... فلقد أبرز الجـاحظ في إطار حديثه عن النساك خصوصية فكرة الجمال في حد ذاتها، فالجمال بوصفه فكرةً عند بـورس هو تجريد (An abstractive...)، و هي ليست شكلا نحويا لكنّها ظاهرة و عنصر من الظاهراتية، وستكون حتما بدرجة تأويل المؤول لها (Forms of beauty of

* من أولى التحديدات الفلسفية لمفهوم الجمال ما توقف عنده أفلاطون و تلميذه أرسطو؛ إنّ الجمال نسبي ومعرفته كذلك نسبي، و قيمة اهتم بها الفلاسفة منذ القديم، فـ" الشخص الذي لا يعرف كيف تكون الأشياء العادلة والأشياء الجميلة خيرة كذلك، لا يكون وصيا (حاكما) ذا قيمة، لأنّه ما من إنسان يعرف العادل والجميل إلى درجة مقبولة إلا إذا عرف الخير ". (أنظر: أفلاطون. جمهورية أفلاطون نظلة الحكيم. محمد مظهر سعيد. ص: 106) ، بهذا اقترنت معرفة الجمال عند أفلاطون، فليس خيرا ما ليس جميلا، والجمال بوصفه خيرا فمعرفتهما مقترنة بتحققهما معا في عالم المثل الأفلاطوني، لذلك عندما نتوقف عند الجميل ينعتنا أفلاطون بالفقر: " إننا إذن نكون فقراء في كل معنى خير وجميل " (أنظر المصدر نفسه. ص: ن).

لذلك نجد أرسـطو يؤكد على منزلة الجمال بقوله: " لأنّ الكلمة رسم ما، فإن لم توضح شيئا فإنها لا تعمل عملها إلاّ أن تكون لا حقيرة دنيئة، ولا مجاوزة للقدر الذي يستوجب لكي تكون جميلة"، (أنظر: أرسـطو. الخطابة. ص: 186) ، فلقد نزل الجمال الأفلاطوني إلى أرض الواقع وتموقع بين بينين لا هو في عالم المثل ولا هو في عالم الفساد، وإبصار الجمال بالنسبة لأرسـطو هو إبصار لحقيقة لا هي حقيرة ولا هي من المثل العليا، وهنا يبدو جليا أنّ الجمال الأرسطي غير منزو ضمن حدود المثل الأفلاطونية، كما أنّ مكانه قد انحصر شيئا فشيئا ضمن مفهومٍ واقعي، كالمثال اللغوي الذي أخذناه من الخطابة.

(1) المصدر نفسه. ج1. ص: 219. 220.

،[1] sentiment and of intelligence are the most evanescent of phenomena)
أضف إلى هذا أنّ الجمال داخلٌ في حدود الإمكان، و صورته ليست صورة مطلقة في المعنى المتأصل جماعيًا، فالذي في عيني جميل قد يكون بشعًا في رأي الآخر، وهذا المعنى إن وافق تصورًا من هذا القبيل عند الجـاحظ فهو تصور هرمي بنائي عند بـورس لابد أن يمر من حدود الإمكان الأولي إلى إمكانيات أكثر تطورًا، ثم إلى إمكانية حقيقية متحققة ليكون فعلا وفق ما هو عليه في الواقع، لكن السؤال الذي من الواجب طَرْحُهُ في هذا المستوى، هو: كيف تكون العلاقات الوصفية لزوميةً في حين تكون فكرة الجمال ذاتها نسبيةً؟ فهل الجمال صفة أم العكس هو الأصح؟

لقد أبرز بـورس الفرق بين المفاهيم التالية: الأفكار، الأحاسيس، الحقيقة والواقع، كما توصل إلى أنّ الصفة أبدية و الجمال نسبي محكوم بالإحساس الأولي في الثلاثية، أضف إلى ذلك أنّ الجمال موضوع، و هو صفة لكنّه ليس قانونا، وما تحويه الأولية هو حكم أولي عن الصفة داخل الدليل الوصفي حيث تكون صفة التجسيد غير مقترنة بصفة الدليل"[2]، فقبل الولوج إلى الدليل الفردي الذي ليس فرديا تكون الصفة الخاصة بالجمال إحساسا لم يصبح قانونا بعدُ، و هو ما لا نراه سوى عينا الإمكان و الإحساس بالنسبة لبـورس و الجـاحظ على السواء رغم ارتقائه الهرمي عند بـورس و نسبته المطلقة عند الجـاحظ، لأنّ الجمال في هذه المرحلة حسب بـورس هو دليل وصفي، و كما يمثل كارونتيني لذلك فإنه" لا علاقة للمادية بصفات الدليل، حرارةٌ معينة أو تغييرٌ في الصوت، عمقٌ ما ورائي و أحمر يسجّل في جو من العنف شخصيةً لصورة معينة، مناخُ قلقٍ شديدٍ، مقدمةٌ لمُسوِّقي هَوَسٍ، ضوءٌ يجسد إحساسا بالزمن... هذه بعض أمثلة الدليل الوصفي. إنّها سواء قد تعني ليس لكونها متجسدة في موضوع داخل شخصية أو في حالة معينة، لكن عن طريق قانون صفة أو شعور"[3]، و هو الأمر ذاته الذي نقلناه عن بـورس في الأولية أين تحقق الجمال بوصفه موضوعًا هامًا من موضوعاتـها، لأنه وفق هذا العرض

(1) Selected writings. P :347.348.
(2) Carontini . L'action du signe. P :40.
(3) Ibid. mp.

سيكون صفة خاصة جدا، جميل بالنسـ ـبة لي ليس بالضرورة جميلا عند الآخـ ـر... الجمال إذًا هو صـ ـفةٌ من الصـ ـفات الحساسـ ـة: (Les qualités sensibles)[(1)].

تعتبر فكرة الصفة في حد ذاتها فكرةً للظاهرة، و هي جزئيةٌ تعتبر كأنها موناد (Monade) [(2)] دون مرجعية لأجزائها و مكوناتها و لأي شيء آخر، فلا يمكن أن نعتبر هذه الظاهرة موجودة أو خيالية و حسب، لأن التواجد يرجع إلى موضوعها في مكان داخل النظام العام للكون[(3)]، كما أنّ إطلاق مصطلح موناد على الصفات راجع لتلك العلاقة الروحية التي تربط بين الصفات بوصفها جواهر مفردة، ، ففكرة الجمال و إن كانت صفة فإن الذي يجعلها صفة كباقي الصفات هو كونها المفرد كجوهر مع تواجدها داخل نظام الظاهرة الكونية العامة، وهو ما يسمح لها بالانضمام إلى القانون العام والنظام الشامل لعالم الصفات، أما وعينا بالجمال فهو وعي جمالي جماعي، لكنّه إحساس أولي انطباعي خاص لصفة حساسة من الصفات الحساسة المكونة للمونادية "Monadismus (G), Monadisme (F), Monadism (E)؛ مذهب القائلين بأن العالم يتألف من مونادات؛ جواهر مفردة تخضع من داخلها لمبدأ روحي هو قانونها الخاص الذي يعكس قانون العالم أو مبدأ الخلق فيه..." [(4)]، حيث يلتقي هذا العالم مع عالم الصفات في أوليتها الفردية الحسية، ذلك أنه يمكن " وصفه بأنّه مذهب روحي، أو أنّه مذهب فردي روحي في أصل العالم والمخلوقات"، ولا

---

(1) Opcit. p :16.

(2) فـموناد" Mond (E), Monade (F.G), من الإغريقية Monas، و هو: وحدة بناء الأشياء عند الفيثاغوريين، و هو الذرة الداخلية في تركيب الأشياء عند الذريين، و هو الجوهر الفرد، و الصورة المصغرة للعالم الذي يجمع بين المادة و الروح، و عنه تتكون الأشياء عند جيوردانو برونو، و عنه أخذ لا يبنتس فكرة المونادات و قال إنّها: جواهر مفردة مكتفية بنفسها تطور نفسها من الداخل، و تتميز بالإدراك و النزوع والتلقائية ". المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية والعبرية واليونانية. ص: 857.

(3) Carontini . L'action du signe. p :16.

(4) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 858.

يمكن لهذه الفردية أن تعمل دون غيرها أو بمعزل عن باقي مكونات العالم المحيط بها، فالرابط الروحي الذي يجمع بين المونادات نفسه الذي يمكن أن ننعت به الصفات؛ صفة + صفة + صفة + ...= سمة موناديةAspect monadique)"[(1)] ، لأنّ " الشمولية هنا تعني الوحدة"[(2)].

نخلص مما تقدّم إلى القول: إنّ صفة الجمال لا تلتقي في مفهومها العام مع البشاعة رغم الانطباعات المتعددة التي تحاصرها، لكن أغلبية ما يحيط بها كمفهوم هو أنّه من الحسن و ما شابه، و انطلاقا من هذا فصفة الجمال لا تعيش بمفردها داخل هذا العالم المتلاحم بل تعمل في إطار جمعي لا يمكنها أن تحيد عنه؛ أي ما يحقق اجتماعيةً حقيقيةً نادى بها بـ ـورس من خلال هذه النظم الشاملة للصفات وكيفية ارتباطها الواحدة بالأخرى.

يقول الجـاحظ : " و قال محمد بن إبراهيم: قدمت إمرأة إلى مكة وكانت ذات جمال و عفاف و براعة وشارة "[(3)]. الجمال في هذا المقطع هو الجمال المعتاد والعادي الذي يمكن أن نتصوره فيزيولوجيا عند أي إنسان، لكن المقاييس التي ننطلق منها هي التي تختلف، و هو الذي لم يعرض له الجـاحظ في هذا المقطع، إنما أورد الجمال من جانب الجمال الحسي كصفة و حسب، فهو هنا بمعنى جمال المرأة ذاته و ليس جمالا آخر، كما قد يكون من خلال لباسها، الأمر الذي لم يصرّح به الجـاحظ، إذ لما أراد اللباس قال: " هذا ما طبع عليه من إكرام الرجل <u>الجميل اللباس</u> حتى لا ينبح عليه إن دنا من باب أهله مع الوثوب على كل أسود، <u>وعلى كل رثّ الهيئة</u>، و على كلّ سفيه تشبه حاله حال أهل الريبة"[(4)]. إن جمالا في الهيئة من خلال هذا القول هو نوع من العلامة العالقة بصاحبها و بمستواه الذي يتطلب الإكرام، ليس هذا و حسب بل إن الجـاحظ بحديثه عن سلوك الكلب الذي لا يقدم

(1) المرجع السابق. ص: 857. 858.

(2) L’action du signe. p : 17

(3) كتاب الحيوان. ج2. ص: 83.

(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 161.

على النفور من الرجل ذي اللباس الجميل ؛ قد وضعنا أمام قيمة الجمال عند الحيوان أيضا، فإن أردنا مقارنة سلوك الكلب بسلوك الإنسان قد يكون ذاته في تقبل الإنسان من خلال الظاهر ما عدا بعض العينات منهم، فتأثير الجميل و إن كان جميلا من الخارج؛ هو صفة جذابة حتى لغير العاقل من المخلوقات.

من أبرز ما استوقف الجـاحظ في صفة الجمال كذلك ما يلي: " ألا إنّ الديك أجمل من التدرج...و أسلم من العيوب من الطاوس، و كان يقول: و لو كان الطاوس أحسن من الديك النبطي في تلاوين ريشه [فقط] لكان فضل الديك عليه بفضل القد و الخرط، و بفضل حسن الانتصاب و جودة الإشراف، [أكثر] من مقدار فضل حسن ألوانه على ألوان الديك، و لكان السليم من العيوب في العين أجمل لاعتراض تلك الخصال القبيحة على حسن الطاوس في عين الناظر إليه...."[1]. لقد ذهب الجـاحظ في هذا النّص إلى أنّ الجمال خلو من العيوب، وكلّما قلت درجة العيب كان نصيب الجمال أكبر، لكن عدم وجود العيوب ليس السبيل الوحيد إلى الجمال، فقد يوجد جمال مع عيب من العيوب، فالجـاحظ لم يستخدم عبارة: " لكان السليم في العين جميلا"، بل قال: " لكان السليم من العيوب في العين أجمل"، و الأجمل هنا أعلى درجة من الجميل و أفضل منه، و بالتالي فالجمال درجات في العين.

يضيف الجاحظ ممثلا معالم الشيء الجميل بقوله: " و أنهم لما سموا جيش ابن الأشعث الطواويس لكثرة من كان يجتمع فيه من الفتيان، بالجمال إنما [قالوا ذلك] لأن العامة لا تبصر الجمال، و لفرس رائع كريم أحسن من [كلّ] طاوس في الأرض، و كذلك الرجل و المرأة، و إنما ذهبوا من حسنه إلى حسن ريشه فقط، ولم يذهبوا إلى حسن تركيبه و ..."[2]. أكّد الجـاحظ في هذا النّص أن العامة لا تبصر الجمال في هذا الجيش، و هو يعني هنا الجمال الحقيقي لا الظاهر والخارجي، فجمال الجيش ليس جمال شكل الفتيان المشكّلين له، بقدر ما هو جمال الإقدام

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 244.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 215.

وغيره، حيث على العين أن ترى صفة الجمال في أرض الواقع، فالطاوس و إن كان جميل الريش و الهيأة فخصال الفرس الأصيل تجعله أجمل من الطاوس ذاته، لأنّ الجمال جمال الباطن لا الظاهر، و جمال التركيب لا الهيأة و الشكل، لقد أكّد الجـاحظ في نصه هذا أنّ الجمال يمكن أن يُعبّر عنه بقِيَمٍ متعددة، و ليس بالحُسن وحسب: " العامة لا تبصر الجمال: " لفرس... أحسن"...، حيث نعود إلى ملاحظة هامة بهذا الصدد مفادها أنّ معنى الجمال يتقارب مع الحسن و لكنّهما ليسا الشيء الواحد رغم أنهما قد وردا بالمعنى ذاته في لسان العرب حيث يقول ابن منظور: "الحسن ضد القبح و نقيضه. الأزهري الحسن نعت لما حسن..."[(1)]، و " الجمال مصدر الجميل، و الفعل جَمُلَ، و قوله عزّ و جلّ: و لكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون، أي بهاء و حسن"[(2)]، فالجاحظ واع بهذه التحديدات وإلا لاستخدم لفظ الجمال دون الحسن، فتوظيف لفظين بهذا الصدد يجعلهما و لو بشكل نسبي يعْنِيّان الشيءَ ذاته، و لعل الجـاحظ لما عبّر عن عدم إدراك العامة للجمال بشكله العام، إنّما أراد أن يبرز ضعف الحُسن أمام كلمة الجمال ذاته و إن كانا متقاربين رغم ورودهما المتكرر إلى جانب بعضهما البعض، فالقول: " امرأةٌ حسنةُ المظهرِ" لا يعني على الإطلاق " امرأةً جميلةً " مهما أردنا وصفها جماليا من الداخل أو من الخارج، لأن التقارب في المعنى لا يعني التطابق، فلقد رأى الجـاحظ في هذا النّص أن القصد خادمٌ للجمال في الشيء، لكنه حدّد أيضا قيمة الحُسْنِ الذي تبصره العامة، فالحسن مع قربه من الجمال في هذا المقطع بالذات يجعله لا يساوي الجمال فكيف ذاك؟

وجدنا في النصّ السابق أنّ الجمال الحقيقي لا تبصره العامة و جمال الديك بهذا الصدد يصل إليه البصراء فقط، أما حسن الطاوس فيمكن أن تصل إليه العامة، ولعلّ الصلة تكمن فيما يحدّد الحسن ذاته، فإن كان الحسن في النّص السابق في معناه العام دون علاقة العامة أو الخاصة به، فهو في هذا النّص متأتٍ للعامة، لا

(1) لسان العرب. ج: 13. ص: 114.

(2) المصدر نفسه. ج: 11. ص: 123.

كالجمال غير المتأتي، و هو ما يجعلنا نُقِر بمفهوم الحسن الاصلاحي كما حدّده المعجم الشامل فـ: " حسنٌ: Bonitas (L), Guté (G) Bonté (F), Goodness (E), بالضم و سكون السين يطلق على ثلاثة معان: الأول كون الشيء ملائما للطبع وضده القبح، بمعنى كونه منافرا له، فما كان ملائما للطبع حسن كالحلو، وما كان منافرا له قبيح كالمر، و ما ليس منها فليس بحسن و لا قبيح؛ كأفعال اللہ تعالى لتنزهه عن الغرض "[1]، و الثاني : كون الشيء صفة كمال، و ضده القبح، و هو كونه صفة نقصان، فما يكون صفة كمال كالعلم حسن، و ما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح "[2]، والثالث كون الشيء متعلق بالمدح و ضده القبح؛ بمعنى كونه متعلق بالذم، فما تعلق به المدح يسمى حسنا، و ما تعلق به الذم يسمى قبيحا، و ما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنها، و هذا يشتمل أفعال اللہ تعالى أيضا"[3].

نلاحظ من خلال هذا التحديد الاصطلاحي الثلاثي التقسيم أن الحسنَ قد وُصف بضده، وليس بتقديم ما يوازيه كما رأى ذلك على بوملحم، فالحسن شيء وإن قارب الجمال الذي يعد شيئا آخر له أبعاده ومقوماته، ولو كان الأمر عكس هذا لكانت مادة مصطلح الجمال هي ذاتها مادة مصطلح الحسن، ومالا يجوز تطابقه لا يجوز ترادفه، والمسألة ذاتها فهمناها ضمنا من قول الجـاحظ الذي ختم به حديثه عن إبصار العامة للحسن.

يبقى أن الجمال الذي وصفه الجـاحظ يفوق الجمال العادي الذي تحدث عنه في الكثير من الأحيان في شكله البسيط[4]، و الذي لم يكن من نصيب لا الطاوس حَسَنِ المَظْهرِ ولا من نصيب الديكِ النبطي الجميل، إنّما من نصيب الإنسان؛ فإذا كان اللہ مُنَزَهًا عن الوصف بالجميل، فإنَ الذي يبقى من مخلوقاته هو: " الإنسان الذي جعله اللہ تعالى فوق جميع الحيوان في <u>الجمال</u>، و الاعتدال، و [في] العقل،

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 298.

(2) المرجع نفسه. ص: ن.

(3) المرجع نفسه. ص: ن.

(4) أنظر: كتاب الحيوان. ج:3. ص: 524،307.

و الكـ ـ ـرم ..."[1]. لأن الجمال جزء من مظاهر الكون و ليس كل ما في الكون، تماما كما مثلت الكيفيات بالنسبة لبورس الصفات الجزئية.

نصل من خلال كل ما سبق إلى النتائج الموالية:

- هناك صعوبة في تحديد مفهوم الجمال عند بورس و الجاحظ على السواء؛ فتجلي الجمال ضمن حدود الفن كان من نتاجات اتساعه، و شموليته، و تعدد معانيه، الأمر الذي وضّحه آرمن مارسوبيان (Armen Marsobian) عن بـ ـورس في مقاله: Prima la musica ; e. poi le parole . Explorations in aesthetic meaning. و الذي عكس من خلاله صعوبة فصل الجمال عن الفن[2]، لأن فكرة الجمال لم تعد علمية، و يفضلون عليها فكرة الفن لشمولها و اتساعها، فحتى لو استخدم الحسن في التعبير عنها؛ تبقى فكرة لا تساويه إذْ لا ترادف في اللغة خاصة في هذا المستوى.
- برجوعنا إلى ما ورد في المعجم الشامل من معاني للجمال و جدنا أن لفظ:" Schönheit (G). Beauté (F).Beauty (E) يطلق على معنيين؛ الجمال الذي يعرفه الجمهور، مثل صفاء اللّون و لِين الملْمَس، و هو على قسمين؛ ذاتي و ممكن الاكتساب، و ثانيهما الجمال الحقيقي صفة أزلية تعالى"[3]، و هما المعنيان اللذان أرادهما الجـ ـاحظ بالإبصار، فالعين الخارجية لا تبصر غير الجمال العام الذي تراه العامة، أمّا الإبصار الحقيقي فيكون للهيئة الداخلية و مقوّماتها، حيث لا نجد معنى واضحا للجمال إلا من خلال مروره على العقل، أي تحت رقابته، و هو ما عبّر عنه الجـ ـاحظ بقوله: ولم يذهبوا إلى حسن تركيبه...و لم يذهبوا إلى الأعضاء ... و إلى الهيئة... علما أنّ العقل قاسم مشترك بين تفكيري بـ ـورس و الجـ ـاحظ.
- لقد أكّد كانط في تحليله الجميلَ ما يلي:" لكي نميز الشيء هل هو جميل أو غير جميل، فإننا نعيد تمثل الشيء إلى الذهن من أجل المعرفة، بل إلى

(1) المصدر السابق. ج5. ص: 484.

(2) The Peirce seminar papers. P : 125. 126.

(3) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 255.

مخيلة الذات (ربما مرتبطة بالفهم) و شعورنا باللذة أو الألم، ومن هنا فإنّ حكم الذوق ليس حكم معرفة، و بالتالي ليس منطقيا بل جمالي"[1]، فالتبصر الذهني المعرفي كما وضّح كانط هو ذاته الذي أشار إليه الجـاحظ بقوله: "العامة لا تبصر"، فلابد من تخصيص للنظر في الشيء الجميل، هذا الشيء الذي من الصعب تحديد ملامحه العامة حسيا، فالجميل هو:" ما يخاطب في النفس الإحساس بالجمال أو عاطفة الجمال"[2].

- من جانب آخر فقد تتوفر عدة خصال في الكائن الحي و تكون متكافئة في الجمال إذ يقول الجـاحظ: " خصال الديك كثيرة و هي متكافئة في الجمال"[3]، لكن التكافؤ في الجمال شأنه شأن الجمال عموما رغم محدوديته بين الناس، فمن الممكن أن يشيع الجمال في شيء لجهلنا بغيره، إذ: " قال جعفر: و كذلك القول في الديك و جماله، لكثرة خصاله و توازن خلاله، و لأنّ جمال الديك لا يلهج بذكره إلا البصراء بمقادير الجمال، و التوسط في ذلك، و الاختلاط و القصد، و ما يكون ممزوجا، وما يكون خالصا، و حسن الطاوس حسن لا تعرف العوام غيره، فلذلك لهجت بذكره"[4].

- الجمال ليس الحسن مع مختلف معاني الحسن، إنما هو ما يتجسد بالجمال الداخلي والتركيبي للإنسان ذاته، أي: عنصر وصفي هام يدخل ضمن حدود تناولات الأنساق الوصفية العامة و الخاصة، اللّغوية و غير اللّغوية، فإذا كان الجمال بما هو خارجي وما هو حقيقي، فالوصف بالطريقتين كذلك، و اعتناء كل من بـورس و الجـاحظ بالوصف و الجمال لهو الدليل على قيمتهما في التصورين الغربي و العربي ؛ ضمن السيموطيقا عند بـورس، و عبر موضوع البيان عند الجـاحظ من خلال التواصلين اللغوي وغير اللغوي ، وذلك رغم البون الشاسع

---

(1) إمانويل كنت. نقد ملكة الحكم. تر: غانم هنا. مركز دراسات الوحدة العربية. ط1. بيروت. أيلول (سبتمبر) 2005. ص: 102.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 255.

(3) كتاب الحيوان. ج2. ص: 245.

(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 247.

بين حمولتي تفكيرهما و خصوصيته، و لكننا رغم هذا نحس بالتقارب الذي تطلّبه منطلق البحث في حد ذاته.

III ـ التّدلال* اللاّمتناهي بين بـورس و الجـاحظ :

إذا كان التدلال تتبّعا للدلالة ضمن حدود معينة، فإنّ اللاّمتناهي مصطلح إذا ارتبط بهذه الدلالة اللامحدودة سيسمها بسمته، فكيف ذلك ؟

قبل أن نلج طبيعة هذا المصطلح ذي التركيب الثنائي ، لابد أن نشير إلى قيمة اللاّمتناهي أولا؛ هذا اللفظ الذي عنى منذ أرسـطو قيمةً فلسفيةً هامة من بين القيم الحياتية و الفكرية المتعددة الجوانب، فاللاّمتناهي غير موجود بالفعل رغم كونه يحمل مفهوما في اللامحدودية المحيطة بالشيء، و الكون، والظواهر المختلفة مهما كانت، إذ نقول:" الآن إنّه ليس يمكن أن يكون لا نهاية مفارقا للمحسوسات، و يكون شيئا قائما بنفسه بلا نهاية، و ذلك أنّه إنْ كان "لا نهاية" لا مقدار ولا عدة (عدد)، بل هو نفسه جوهر لا عرض، فقد يجب أن يكون غير منقسم، لأن المنقسم مقدار أو عدد، فإن كان غير منقسم، فليس هو بلا نهاية إلاّ على الوجه الذي يقال إن الصوت غير مرئي، وليس على هذا الوجه يتناول وجود "لا نهاية"، القائلون بوجوده ولا بحثنا نحن أيضا عمّا يتأول منه هذا المعنى ..." (1). فماذا نفهم من هذا الطرح؟

لقد اختُلف في تحديد لا اللاّمنتهي أو اللاّمتناهي حسب ما ذهب إليه أرسـطو، لكن الذي يلفت انتباهنا في هذا الكلام هو عدم وجوده بالفعل سواء بالجوهر أم بالعرض، و هي مسألة تجعل لكلّ الظواهر نهاية معينة، و لا يمكن أن

---

* هذا المصطلح مأخوذ عن ترجمة محمد معتصم لدلائليات الشعر لما يكل ريفاتير، و قد ارتأينا الأخذ بهذه الترجمة للدلالة على تتبع سلسلة من المعاني والدلالات غير المنتهية واللامحدودية في سلسلة التأويل البـورسية، ومقاربتها مع تتبع الدلالة غير المحدودة عند الجـاحظ. كما أنه مصطلح ظهر كذلك عند طائع الحداوي بالتعبير ذاته؛ السيرورة التدلالية. لمزيد من التوضيح أنظر: مايكل ريفاتير. دلائليات الشعر ص: (xl) التوطئة. وانظر: سيميائيات التأويل الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 299.

(1) أرسـطو طاليس. الطبيعة. تر: إسحاق بن حنين مع شروح ابن السمح وابن عدي و متّى بن يونس و أبي الفرج بن الطيب. ج1. تحق و تق: عبد الرحمن بدوي. ص: 222.

يُحمل اللاّمتناهي على أنّه موجود إلاّ على وجه لا محدودية الصوت الذي يمكن أن يصدر دون قيد في الفضاء الواسع، أمّا إذا كان أيضا: " لا نهاية إنّما هو بالعرض فليس هو اسطقسا* للموجودات بما هو لا نهاية له، كما إنه ليس غير المرئي اسطقسا للغة، و إن كان الصوت أيضا غير مرئي، و أيضا كيف يمكن أن يكون لا نهاية شيئا قائما بنفسه، و ليس العدد و لا المقدار، و هما الشيئان اللذان لا نهاية عرض لحقهما قائمين بأنفسهما؟ " (1). نفهم من هذا أن من حق عدة مجالات في الكون (لغة كانت أو ظاهرة أو عددا..) أن تحمل هذه الصفة، و إن حدث لها و ارتبطت ببعض الظواهر و لم تتصف بلا محدوديتها، فلا يمكننا أن ننفي اللاتناهي عن الرقم (العدد)، و لا حتى المقدار، و لا حتى فضاء الصوت، لكن الدلالة يمكن أن تكون لا متناهية، كما يمكن أن تكون متناهية في الوقت ذاته، و يحدث هذا من خلال فتح مجال واسع للتأويل يجعل المعاني متعددة وواسعة المجال، و لا يمكن حدّها، كما قد يحدث في الوقت نفسه أن تحمل الكلمات و الظواهر معاينها المحدودة ليسهل الاستعمال في أكثر تشبه و إلاّ التواضع، حيث يصبح المتلاغون كلهم في فضاء واسع من التأويلات التي لا تسمح لهم بالاستخدام الأمثل للغة التي تحوي عدة مستويات لا يمكن أن توصف جميعها بـ اللاّمتناهي.

لقد رأى أرسـطو بالتوسط في الأخذ بهذا المبدأ، حيث لا يكون ذلك على مستوى الطبيعة و حسب، بل على مستوى التوجه كذلك لإثبات هذه النظرة في إطارها المنطقي، هذا الذي يفترض أن تكون فيه المبادئ اللاّمتناهية محدودة الملامح في إطار ما يمكن أن تكونَه، و ما يجب أن تكونَه على السواء. أما الدلائـل فتعمل إلى جانب التفكيرات كما يقول أرسـطو، كما قد: " يُؤتى بالتفكيرات من الصادقات ومن الدلائـل كي تكون لا محالة كل واحدة من هاتين هي واحدة من تَيْنَك، فأما تلك فصادقة، وأما هذه فتكون بالأكثر، وليس ذلك مرسلا كما حدّ أناس، لكنّ التي توجد بغير حال الممكنة، فتكون منزلتها من تلك كمنزلة الصادقة منها، أي كمنزلة

---

* يقصد باسطقسات: المبادئ في الهندسة، أو الحدود و البديهيات و المصادرات و التعريفات.

(1) المصدر السابق. ص: 222. 223.

الكلية من الجزئية، فالدلائـل منها ما هو بمنزلة الجزء من الكلّ، و ما من هذا النحو اضطراريا فهو دلالة، و ما كان منه غير اضطراري فليس بمسمى كالفصل من الفصول، و قد أعني بالاضطرارية تلك التي تكون منها السلوجسمات*، و ما كان من الدلائـل هكذا فهو دلالة "(1)، فتتبعها بهذا الشكل هو تدلال، لكنّه تدلال فيما بين الحالتين، لأنّ المقايسة أو المجانسة هي بمثابة إيجاد للتوازي بين المعاني، وحال من أحوال تتبع سيرورة في الدليل**، و ما كان دلالة منه فهو لا يعني أنّه لامتناهٍ، بل حدّه المنطقي مكّنَه من أن تكون له دلالة معينة، لكنّ وسيلة التتبع تبقى بحسب وجهات النظر المختلفة، لأنّ التوسّط بين الأشياء هو ما دعا أرسـطو إلى تقديم مثل هذا الرأي حول الدلائـل، فهل يمكننا الانطلاق منه في تقديم فكرين اتخذا منه نقطة انطلاق في تفكيريهما إلى حد كبير؟

يقول الجاحظ:" و جعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه، و اقتياده كل من فكر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان، و حشي من الدلالة، وأودع من عجيب الحكمة .... "(2). يؤكد الجاحظ في هذا النص قيمة عدم التمكّن من الاستدلال في هذا النوع من الدليل، إذ اسخزنّ نسبةً و مقدارا من البرهان غير المحدود، كما أنّه قد احتوى على دلالة واسعة و كبيرة، أما عجيب الحكمة فكان لها كذلك موقعها منه، لكنّ هذه الشمولية في الطرح و اللاّمحدودية في المقدار تجد أمامها ما يحدّها في اللّغة بحسب ما نحتاج إلى استخدامه و الأخذ به، فرغم كون الأجسام الخرس ناطقة من جهة الدلالة و معربة من جهة صحة الشهادة***؛ يبقى كما يقول الجـاحظ : " الذي فيها من التدبير و الحكمة مخْبِر لمن استخبره،

* السلوجسمات هي القياسات. سبق شرحها. راجع الفصل الأول من هذا البحث.

(1) أرسطو طاليس. الخطابة. ص: 14.

** يعمد أرسـطو في إطار حديثه عن الدلائـل إلى موازاتها بالسيان وكأننا به يجد الضرورة تأخذه إلى إحداث قيمة للمقايسة التي يفرضها تتبع المعنى والدليل سواء في الدلائـل أو في البيان مثلما نحن بصدد بحثه في بحثنا هذا من خلال سيميوطيقا بـورس وبيان الجـاحظ. أنظر المصدر نفسه ص: 14. 15 وما قبلها من حديث عن البيان الأنولوطيقي في الصفحات: 9. 10. 11. 12. 13.

(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 34.

*** هذا تعبير الجاحظ من النّص ذاته و الصفحة نفسها. (ج1، ص: 34).

وناطق لمن استنطقه، كما خبّر الهزالُ و كسوفُ اللّون عن سوء الحال، و كما ينطق السمن وحسن النظرة عن حسن الحال"[1]، فالذي يحدّ من الدلالات الكثيرة والمتعددة، هو ما نحتاجه من اللّغة في إطار استخدامها، فنخبر عندما نُستخبر، وننطق حين الاستنطاق كما هو حال الأمثلة التي قدّمها، والتي تعتبر عينة مما يمكن أن يحمل دلالة مخصوصة من مشمول العلامات الواسعة، فالمعاني كثيرة، وقد تخص بعضا منها بواحد أو اثنين كما يواصل الجـاحظ قائلا: " فهذا أحد قسمي الحكمة و أحد معنيي ما استخزنها الله تعالى من الوديعة"[2]، فرغم كون الجـاحظ لا يصرّح بمصطلح اللاّمتناهي إلاّ أنه يؤكد ضمنا على المقدار اللاّمحدود من المعاني التي أودعها الله لهذه الحكمة، حيث تبقى الحكمة واحدة مما يمكن أن يحمل من هذه المعاني الكثيرة و الواسعة.

يقول أرسـطو: " فإن أحد ظن سائلا كان أو مسئولا أن الاسم الكثير الدلائـل مفرد بالدلالة كقولك في الواحد و في الموجود أو ما يثبت عليه أنّه هذه وليس منها شيء إلا دليل على كثير، فالسائل والمسؤول قد يلتبس عليهما الكلام كالذي فعل زينن، فإنّه ظن بالواحد أن دلالته مفردة فَضلّ، و كان ما أثبت من مسئلته أن الكلّ واحد فصار التضليل في هذا الموضع، إنّما يكون من قبل الاسم وليس من التي في الضمير أو في فهم المسئول، فإن أحد ظنّ بالكثير الدلائـل من قبل الاسم المشترك أن دلالته كثيرة، فقد استبان أن التضليل فيه ليس من قبل كلمة الضمير، فلا محالة أول التضليل يكون في مثل هذه الكلمات التي نرفعها إلى لفظ الاسم وإلى معنى الضمير فندل على الكثير في أي الأشياء، وليس يستَبين في الكلمة ما في الضمير، ولكنه يستَبين ذلك بجهة الجواب من المسئول على ما يخرج من الكلام" [3]. رغم طول هذا النّص نقول: إن كثير الدلالة الذي يشير إليه أرسـطو بالتوضيح هو كثير الدلالة اللّغوي، سواء أكان لفظا، اسما، أو فعلا، أم كان ضميرا،

(1) المصدر السابق. ج س. ص: س.

(2) المصدر نفسه.ج ن. ص: 35.

(3) أبرز أرسطو مفهومه للامتناهي في هذا النّص تبعا لدلالة الاسم و المعاني الثابتة فيه ضمن عنصرالحجج اللفظية و الحجج الموضوعية في المنطق. أرسطو طاليس. منطق أرسطو. ج3. ص: 868، 869.

والهام في الأمر أن كلمة: متعدد الدلالة (Le mot polysémique) قد يؤدي بنا إلى التفكير في المشترك اللّفظي، حيث يحدث اللبس أو التضليل ـ كما ذهب إلى ذلك أرسـطو ـ الأمر الذي يجعل المسألة تفترض بعدين اثنين؛ بعدا يكون كثير الدلالة فيه من قبيل تكاثر الدلالة من جنس لفظي واحد، و بعدا يكون فيه كثير الدلالة الذي كل مكون لغوي فيه هو كثير دلالة في نفسه، و بهذا يصبح كثير الدلالة غير متعدد الدلالة في نفسه من قبيل المشترك اللفظي، فهي مسألة هامة من مسائل التدلال التي أشار إليها أرسـطو في منطقه، و التي تبرز منطق الوسطية في الاستدلال، لأن الاعتقاد بأن كثير الدلالة هو مفرد في الدلالة يجعل الإنسان يظل عن المعنى، و من ظن أن كلّ المعاني واحد فقد ظل كذلك، و لهذا فتعدد الدلالة أو كثرتها هو مجال لا يعرف إلا من خلال جهة الكلام الخارج للتواصل ذاته؛ أي ما قصده الجـاحظ بتخصيص دلالة دون أخرى بطريقة الاستنطاق والاستخبار.

قد تكون المفاهيم الخاصة من خلال الكلمات اللاّمتناهية في كتاب من الكتب مدعاةً للقارئ للتوقف عند نوع من الدلالات المحدودة، و ذلك رغم كون العقل قد لا يحده إلا ما يمكن أن يقف عنده، كما قد تكون الأدلة المتنوعة غير مفهومة، يقول الجـاحظ: "و هذا كتاب موعظة، و تعريف، و تفقّه، و تنبيه، وأراك قد عبته قبل أن تقف على حدوده وتتفكر في فصوله، و تعتبر آخره بأوله، ومصادره بموارده..."[1]، فقد نسيء فهم الكتب و لا نقف منها و فيها على الدلالة الحقيقية، لأن التدلال يكون قاصرا و يجعلنا نخطئ الفهم لضخامة ما نحن بصدد قراءته، وهنا يلفت الجـاحظ انتباهنا إلى أمر هام هو أن ما نقف عليه من مفاهيم من كتاب أو ما شابه يعد نوعا فقط من التدلال، و مرحلة من مراحله ـ أي التدلال ـ لا غير، فعدم وصولنا إلى مرحلة يتأكد فيها المفهوم المراد هو نوع من سوء التأويل للأمور، وهو ما يحصل نتيجة بعض الأدلة الأخرى التي تُفلت من سياقها و تتسبب في انحرافنا عن المفهوم" وقد غلّطك فيه بعض ما رأيت في أثنائه من مزح لم تعرف معناه،

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 37.

ومن بطالة لم تطلع على غورها..."[1]؛ أي أنّ سوء فهم المعنى من سوء فهم مسبّباته وسياقه الفعلي الذي أنتجه، و هو ما يجعل التدلال آخذا مآخذَ لا يتَمكّن القارئ أو المستدّل من فهم ما يستدّل عليه بموجبها، أين يحدث الالتباس كما أشار إلى ذلك أرسـطو فيما بين سوء الظن بالاسم في تعدد الدلالة والضمير و كذلك الفعل.

نفهم ممّا سبق أن التدلال ليس لدى الاعتقاد وحسب، فلا يمكنني أن أقول " أعتقد أن... " وأتوقف؛ بل إنّ الاعتقاد مرحلة وحسب كما يقول أرسـطو: " ذلك أنه شنع أن يظن أن كلمات ما يكنّ لدى الاسم وأخريات لدى الاعتقاد لا هنّ بأعيانهن، وذلك أن ماذا هي التي لدى الاعتقاد، إلاّ التي متى لم تستعمل الاسم الذي إذا ظن الذي يسأل الذي شل يعطى، وهذا هو بعينه لدى الاسم أيضا، و أمّا التي لدى الاعتقاد فمتى فهم الذي يعطى وأن الاسم يدل على كثيرة يظن إنسان (أي الذي يَسأل والذي يُسأل) أنه يدل على واحد على مساواة والموجود يدل معا و كثيرين"[2]، فعندما نقرأ كتابا لا مجال للظن في الدلالة الواحدة أو التوقف عندها و لو بحدود مفهوم ما يجب أن يكون، فهذا الظن هو الذي يجعل التدلال اللاّمتناهي في رحلته إلى المفهوم متوقعا داخل لا تناهٍ خاطئ، لأ ن درجة تتبع الأدلة التي توضح المفهوم قد أخذت منزلة دنيا لا يمكن للسائل بتعبير أرسـطو أن يصل من خلالها إلى سوء الفهم، حيث يبقى المستدل خارج التدلال اللاّمتناهي الحقيقي، فعملية الخوض في الفهم ليست عملية متأتيةً بسهولة ويسر، إلا من جهد في قراءة هذا الكتاب الذي لم: " يصبر عليه مع طوله إلاّ من تجرد للعلم و فهم معناه"[3]. يؤكد الجـاحظ إذن على نهاية مسيرة التدلال بفهم المعنى، أين يحصل العلم بالشيء والحد من اللاّمتناهي، فعدم فهم الجزء هو عدم فهم الكل، إذ يقول الجاحظ: " و قد كنت أعجب من عيبك

(1) المصدرالسابق. ج س. ص: 37.
(2) أرسطو طاليس. منطق أرسطو. ج3. ص: 864، 865.
(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 38.

البعض بلا علم، حتى عبت الكل بلا علم.. و الكتاب وعاء مليء علما، و ظرف حشي طرفا، وإناءٌ شُحن مزاحا وجِدًا ..."[1].

إن التدلال بالتتبع و ليس بالهجر، لأنّ الذي أراد الوصول إلى حدود اللاّمتناهي يمكنه ذلك، و من لم يشأ إعمال ذهنه و فكره في تتبع الدلائـل كان له ذلك، و هو بحسب الرغبة كما يحدد الجـاحظ: " إن شئت كان أبين من سحبان وائل وإن شئت..."[2]؛ لأن من صفات كلمات الكتب أنها ثابتة فيه، وهي سمة من سمات اللغة المكتوبة كما يحدّد الجـاحظ " لأن الأعرابي ينسى الكلمة و قد سهر في طلبها... و الكتاب لا ينسى و لا يبدل كلاما بكلام ..."[3]، لكن هذا المنحى من المفاهيم ليس خاصا بنوع الدلالات و تعددها بقدر ما هو قيمة من قيم الكتاب في الحفاظ على الدوال ، أما المفاهيم فإنها إن لم توضح بداخله فهي من قبيل عمل المستدل لا صانع الكتاب، فالجـاحظ بهذا النّص لا يخص دلالات في الكتاب بقدر ما يخص دوال الكتاب المدونة أي المكتوبة فقط، و لكن قيمة هذه الدوال في كونها الخطوة الأساس في مسألة التدلال، فدونها لا مجال على الإطلاق أن نتحدث عن دلالة أو مدلولات.

تكمن فائدة المكتوب إذن في حفظ صورة الدال لإنتاج الدلالة مثلما يوضح الجاحظ عن الهنود: " و لولا خطوط الهند لضاع من الحساب الكثير، ولبطلت معرفة التضاعيف، و لعدموا الإحاطة بالباورات وباورات الباورات، و لو أدركوا ذلك لما أدركوه إلاّ بعد أن تغلظ المؤونة و تنقص المنة، و لصاروا في حال معجزة و حسور، وإلى حال مضيعة و كلال حد مع التشاغل بأمور، لولا فقد هذه الدلالة لكان أريح لهم..."[4]. يؤكد الجـاحظ في هذا النّص قيمة الدوال المكتوبة، فمن شأنها أن تقود إلى دلالة صحيحة و إلى إدراك ما لم يدرك، ولكن الملفت

(1) المصدر السابق. ج1. ص: 38.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 39.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 41.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 46.

للانتباه في هذا النّص هو إدراك للتدلال و اللاّمتناهي في المدلولات، وهو الأمر الذي يتضح لنا من خلال قوله: الباورات و باورات الباورات، فهي دلالة على التسلسل في المدلولات و التعمق في تتبع معانيها العويصة، لأنّ الإحاطة بها هي نوع من الوقوف على المفاهيم التي تجعل التدلال متناهيا و آخذا لصورة الدال الضرورية؛ أي المدلول أو صورة الدال الذهنية، فالمعاني كثيرة و من خلال التدلال اللاّمتناهي يمكننا إخراج بعض منها بدال و مدلول؛ كأن يكون ذلك من خلال حديث الجـاحظ عن الخصي في قوله: " أخرجه ذلك من أكثر معاني الفحول وصفاتهم..."(1)؛ فقد كان هذا الدال بمدلولات متعددة تخص سمات الرجال بكل ما يمكن أن تكونه صفاتهم، و بانزوائه في ركن ضيق أضحت الدلالة اللاّمتناهية بموجبه محدودة، وهو ما يُبقي دائما على قيمة الدلالات المفتوحة كما أكّد ذلك الجـاحظ.

تعتبر سياقات و حمولات المدلولات التي توجه المفاهيم و تضبطها حسب الفضاء المضموني الذي تحتاجه، الموجّه الفعلي لعملية التدلال مهما كانت، حيث نجد أن احتمال المدلول ومضمونه تابع لعملية التدليل و الإعلام باعتبارها نظاما يخص توجيه المضامين، كما يؤكد أمبرتوإيكو بقوله:" في نصوص منظري الإعلام يقع التمييز بصفة واضحة بين الإعلام على أنه مقاس إحصائي لتساوي احتمال الأحداث* في مستوى المصدر وفي مستوى المدلول"(2)، واحتمال الأحداث يكون بمدى الإحاطة التي تساهم في توضيح الإدراكات المختلفة، علما أن الدّال لا يكون دائما ذا طبيعة مكتوبة بل كذلك منطوقة.

---

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 108.

* أنظر: ج3. ص: 393 من المصدر نفسه (اختلاف الناس في التأويل)، و (ج4. ص: 57) في احتمال الدال إلى وجوه كثيرة. و (ج4. ص: 288) في تعدد مدلولات الدال بين المتكلمين، و(ج5. ص: 111. 112 (اختلاف في مفهوم النفس). (ج6. ص: 211)، عدم معرفة المتكلمين لنوع من التغيير (ج6. ص: 400 القصور في إدراك المقدار أي: اللاتناهي فيه).

(2) السيميائية و فلسفة اللغة. 403.

نلاحظ من جانب آخر أنه لابد للإنسان و هو في سياق معين للتأويل أن يحدد مستوى المدلول خاصة إذا تعلق الأمر بالكتاب المقدس: " ضرورة حذق اللّغة للعالم والمتكلم: فللعرب أمثال و اشتقاقات، و أنبية، و موضع كلام يدل عندهم على معانيهم و إرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخر، و لها حينئذ دلالات أخر، فمن لا يعرفها جهل تأويل الكتاب و السنة و الشاهد و المثل، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، و ليس هو من أهل هذا الشأن هلك وأهلك"[(1)]. ففي القرآن والسنة و الشاهد و المثل لابد أن تحد التدلالات كعمليات لامتناهية في معاني الدوال، لأنّ عدم التحكم فيها و الحدّ منها من شأنه أن يؤدي إلى الإساءة للمعنى، و هو ما لا يجب أن يكون رغم وجود عنصر التعجيز في القرآن الكريم، لهذا يعمد المؤول إلى إنهاء مجال تدلاله اللاّمتناهي بـ: " و اﷲ أعلم..."[(2)] أو: " فافهم فهمك اﷲ تعالى- ما أنا مجيب به في هذه المسألة، و اﷲ الموفق، و على اﷲ قصـد السبـيل"[(3)]، فهذا نحوٌ من أنحاء إيجاد الحدود لما لا حدّ له في ذهن الإنسان، إذ يلجأ إلى التسليم بالدلالة ﷲ عز و جل، لأن التدلال و تتبعه قد فاقاه معرفيا و مفهوميا فـ: " اﷲ تعالى تبارك و تعالى لا يضمر و لا ينوي و لا يخص و لا يعم بالقصد، وإنّما الدلالة في بنية الكلام نفسه، فصورة الكلام هو الإرادة و هو القصد، و ليس بينه و بين اﷲ تعالى عمل آخر كالذي يكون من النّاس تعالى اﷲ من قول المشبهة علّوا كبيرا"[(4)].

فمن خلال هذا الهجوم بين المتكلمين والذي يشنّه الجـاحظ على من شبّه اﷲ تعالى و قال بالمتشابهات من آياته؛ نفهم أن دلالات متعددة و لا محدودة في ذاتها تخص بنية كلامية من الخطاب الإلهي ذاته لا علاقة لها بالباث، و لا بنيته أو إرادته، بل كلّ ما يخص الدلالة و التدلال هو من قبيل بنية الكلام ذاتها، و من هنا نجد أنفسنا أمام تدلال نواجه فيه الكلام و حسب، كما أن وقوفنا على كلمة " اﷲ

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 154.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 165.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 164.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 180.

أعلم"، أو "و ا□ الموفق"، "افهم فهمك ا□" هي عملية كما يحددها أمبرتو إيكو بأولية الدال: وأوليته هي بمعنى؛ استنغاء نسبي عن المدلول غير المتأتي عن طريق التدلال وبقائه في اللاّمتناهي، إذ يقول: " إذا لم ندرك دائما من العلامة إلا الجانب الدال فحسب الذي من خلال إبداله المتواصل نبرز المساحات الدلالية، فلن تكون السلسلة السيميائية عند ذلك إلا " سلسلة دالة"، و في هذه الحالة يمكن حتى للعقل الباطن أن يستخدمها لو كان مبنياً لغةً، ومن خلال انحراف الدوال تنتج دوال أخرى، والنتيجة المباشرة لهذه الاستناجات هي أن عالم العلامات و الأقوال نفسه يتلاشى في عملية القول..."(1). معنى هذا أن دوالنا التي نبقى عاجزين أمامها تبقى في إطار القول الذي لا نتجاوزه، و هو رأي يرى أمبرتو إيكو أنه انتقاد " يقوم على التباس أو على استعمال لغوي مألوف، و مهما كانت أقوال منظري هذا الاتجاه حول الدوال يكفي أن نقرأها على أنّها مدلولات، و عند ذلك يكون لما يقولون معنى مفهوم، و يتأتى اللبس أو الاستعمال المألوف من المعاينة البديهية من أن المدلولات لا يمكن تسميتها إلا بواسطة دوال أخرى" (2).

نلاحظ مما تقدّم أن أمبرتو إيكو قد وضعنا أمام احتمال أن نعتبر كل ما لا نستطيع الوصول إلى حدوده داخل التدلال اللامتناهي مدلولاً، و هو بالفعل مدلول منطوٍ على مدلولٍ داخله مدلولٌ آخر، و إن لم نتوصل إليه لأنه دال و مدلول في الوقت نفسه، و بهذا الشكل يصبح للتدلال اللاّمتناهي تناهٍ داخل اللاحدود، فإذا كانت ذاتها لا محدودة بدوالها و مدلولاتها، فإن عالم الإنسان الصغير أيضا لا محدود، فبما أنّ الإنسان هو المتحكم في التدلال اللاّمتناهي فإنه هو أيضا يشكل عالما من الصعب ضبط مدلولاته أو كما يقول: " ...ولا يعرف حده "(3)، و هو المجال الذي يسمح ببقاء التدلال مفتوحا، مثلما أقره أمبرتو إيكو بقوله: " الدال المدلول، و بما أن الدال يحتاج إلى مدلولات كثيرة ومتعددة، فالمعنى نفسه قد تكون لديه دلالاته

(1) المرجع السابق. ص: 64.

(2) المرجع نفسه. ص: 65.

(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 214.

اللامحدودة كذلك، " فهذا المعنى الذي ذكرتم يجري في وجوه كثيرة "[1]، و عليه فاللاّمتناهي غير مقترن بالدال و حسب بل كذلك بالمدلول على السواء، ناهيك عن أن اللاّمتناهي قد يكون غير مدرك كتأويل الآية الكريمة: (و يخلق ما لا تعلمون)، إذ يقول الجـاحظ: وقد قال تعالى : " و يخلق مالا تعلمون" و قد يتجه هذا الكلام في وجوه أحدها... و ما أرد هذا التأويل، و إنه ليدخل عندي في جملة ما تدل عليه الآية..."[2]، فالوقوف على ما لا يعلمه الإنسان أمر متعسر و ليس بالمتأتي فعله*.

إذا تمعنا في هذا التعبير وجدناه يحدد قيمة المعاني الكثيرة و المتعددة لقيمة في المخلوق، ذلك أن الدلالات بهذا الشكل تكون مفتوحة على تقديرنا للأشياء والظواهر المحيطة بنا، و الملفت للانتباه أكثر أن هذا القول قد أخذه الجـاحظ عن صاحب المنطق، والذي يقودنا إلى ملاحظة قيمة الفكر اليوناني في توجيه هذا النوع من التفكير عند الجـاحظ و لو دون تعليق منه، فالهام هو قيمة تعدد المعاني وكثرتها في إثراء المفاهيم العالية لدى هذا المخلوق.

كلّما تنوعت المعاني فهي تتعدد بتعدد قيمة الدوال، و كلّما رفعت من شأن الدال مخلوقا كان أو ظاهرة أو شيئا، فهو نوع من لا محدودية في الوصف كما يقول الجـاحظ: " إنما الألفاظ على أقدار المعاني فكثيرها لكثيرها، و قليلها لقليلها، و شريفها لشريفها و سخيفها لسخيفها، و المعاني المفردة البائنة بصورها وجهاتها تحتاج من الألفاظ إلى أقل مما تحتاج إليه المعاني المشتركة والجهات الملتبسة"[3] . يبدو جليا من هذا النص أن الجـاحظ على يقين بوجود لا محدودية المعاني، مع إدراك بوجود محدودية في المعاني، و على علم بوجود دوال و معان مفردة، فهو

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 373.

(2) المصدر نفسه. ج2. ص: 110 . 111.

* كما يشير الجاحظ أيضا في كثرة الدلالات إلى أنه يمكن أن يضيف التعدد قيمة للشيء إذا كانت المعاني حسنة، إذ يقول فيما أشبه فيه الكلب الإنسان والأسد: " ... و كلما كانت هذه المعاني فيه أكثر كان قدره أكبر" ، أنظر كتاب الحيوان. ج ن. ص: 215.

(3) المصدر نفسه. ج6. ص: 8.

بهذا الشكل يقدم صورا مختلفة للتدلال بحسب ما تضبطه صورة اللفظ و طرائق استخدامه.

لا يتوقف التدلال على الألفاظ و حسب، فقد يعمد المستدل في تتبع ملامحه وسيرورته إلى استخدام ما يعادل اللسان من علامات، فـ: " لو جهد جميع أهل البلاغة أن يخبروا من دونهم عن هذه المعاني بكلام و حيز يغني عن التفسير باللسان و الإشارة باليد والرأس لما قدروا عليه"[1]. لماذا؟ لأن المعاني بهذا الشكل مفتوحة على اللاتناهي لشموليتها و شساعتها، أضف إلى هذا كذلك أن لغة من اللغات لا تستطيع تحمل معاني فوق طاقتها، فـ: " ليس ينبغي [للعاقل] أن يسوم اللغات ما ليس في طاقتها...."[2]، لكن الذي يستوقفنا مع الجـاحظ هو نظرته إلى كثرة المعاني إذ يقول: " ولذلك صار يحتاج صاحب كتاب المنطق إلى أن يفسره لمن طلب من قبله علم المنطق، وإن كان المتكلم رقيق اللسان حسن البيان إلا أني لا أشك على حال أن النفوس إذ كانت إلى الطرائف أحن، و بالنوادر أشفق وإلى قصار الأحاديث أميل، و بما أصب أنها خليقة لاستثقال الكثير و إن استحقت تلك المعاني الكثيرة، و إن كان ذلك الطويل أنفع، و ذلك الكثير أرد"[3].

للجاحظ مقولة هامة في البيان فحواها أن: " حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية و ممتدة إلى غير نهاية و أسماء المعاني مقصورة معدودة و محصلة محدودة "[4]، فالمعاني موجودة في شكلها اللامحدود، والذي تتطلبه هو طبيعة التدلال الذي لابد أن يوجه صوب دوال هي مؤسسها الأول، لكن الهام في هذه المسألة هو أن الجـاحظ أميل إلى المعاني الدقيقة القليلة في نص(كتاب الحيوان)، لأن موقع القليل و الدقيق أحسن في النفس من كثير ممل ـ

(1) المصدر السابق. ج س. ص: س.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.
(4) البيان والتبيين. ص: 60.

سواء أكان نافعا أم أرد من القليل ـ و مثاله: هو منطق أرسـطو الذي يستدعي التفسير لأنّ وقعه في النفس جعله مستعصي الفهم و كثير المحتمل من المعاني.

يشير الجـاحظ في هذا النّص إلى قيمة النفس في إخفائها للكثير من المعاني لتكون بهذا الشكل موطن اللاّمتناهي، لذلك وجدناه يفصل أكثر في (البيان والتبيين) على لسان جهابذة الألفاظ و نقاد المعاني قائلا: " المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم، و المتخلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، مجموعة مكونة وموجودة في معنى معدومة لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره على مالا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره، وإنما يحي تلك المعاني ذكرهم وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها وهذه الأصال هي التي تقربها من الفهم وتجليها للعقل، وتجعل الخفي منها ظاهرا، والغائب شاهدا، والبعيد قريبا، وهي التي تلخص الملتبس وتحل المعقد و... " [(1)]. يوضّح الجـاحظ بقوله هذا أن حدودا للامتناهي يخلقها الاستعمل و التواصل؛ حيث يصبح لغير النهائي حدا مفهوما و معلوما تتولد عنه المفاهيم و كذا التصورات المتعلقة بالدوال وهو ما سيميه بالبيان، إذ يقول: " والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان..."[(2)]، و هنا بالذات تتجلى لنا حدود التدلال اللاّمتناهي عند الجـاحظ، حيث تم الفهم و الإفهام، واتضح المعنى، وأخذت الدوال الملامح المدلولية الخاصة بها.

إن أبرز ما لفت انتباهنا و نحن نتتبع التدلال اللاّمتناهي هو احتواؤه على حدود التأويل، الأمر الذي يدخلنا مجال التأويل و مكوناته و سماته على اعتبار خصوصيته عند كل من الجـاحظ و بـورس. فكيف ذلك؟

(1) المصدر السابق. ج1. ص: س.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.

IV ـ التأويل:

التأويلُ لغةً: من" أوّل الكلام و تأوّله دبّره و قدّره، و أوّله و تأوّله، فسره... و المراد بالتأويل؛ نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"[1]، فلقد أبرز ابن منظور أن التأويل من التفسير من الناحية اللغوية، و ذلك بإخراج ظاهر اللّفظ إلى حدّه الأصلي، أما اصطلاحا فقد ورد في المعجم الشامل أنّ لفظ تأويل: Interprétation (E.G) Interprétation (F) Interprétation (L). ؛ مشتق من الأول و هو لغة الرجوع، و يرادف التفسير، وقيل هو: الظن بالمراد والتفسير القطع به، فاللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظني يسمى مأولا، و إذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا" [2]، وهما المعنيان اللّذان وردا عند الجـاحظ كلٌ بما يتضمنه هذا اللفظ من الدلالة، إذ يقول: في نص عنونه بـ: (رأي النظام في طائفة من المفسرين وصور من تكلفهم في التأويل*) ما يلي: " كان أبو إسحاق يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة: فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس، و كلّما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم...فكيف أثق بتفسيرهم، و أسكن إلى صوابهم و قد قالوا في قوله عز وجل: " و أنّ المساجد لله": إن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها، بل إنما عنى الجباه وكل ما سجد الناس عليه....ومن أعجب التأويل قول اللحياني(الجبار): من الرجال يكون على وجوه...فتأول..."[3].

---

(1) لسان العرب. ج: 11. ص: 39.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 175.

* أنظر هذه النّصوص الذي تلتقي و كل ما سنعرضه من تفسير و تأويل و ذلك تفاديا للتكرار. ج1. ص: 297. 393. ج2. 9 . 59. 60. 150. 317. ج3. ص: 15. 16 38. 231. 276. 383. 393. 394. 395. 396. 397. ج4. ص: 9. 20. 21. 28. 36. 164. 268. 271. 278. 368. 369. 396. ج5. 34.34. 51. 316. 428. 546. ج6. 74. 133. 164. 280. 297. 407. ج7. 45. 63.

(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 343. 344. 345.

لقد قرن الجـاحظ مسألة التفسير بالإجابة، و هو في هذا لا يعارض معنى المصطلح و لا مع المعنى اللّغوي في الإجابة بالقطع، إذ نقل ابن منظور عن الليث قوله:" التأوّل و التأويل؛ تفسير الكلام الذي تختلف معانيه و لا يصح إلا ببيان غير لفظه"[(1)]، لذلك وجدناه- أي الجـاحظ ينزع إلى دحض الغرابة التي تصاحب تفسير المسفرين على لسان (النّظام)، و هو الأمر ذاته الذي يؤكده الفيروزآبادي بقوله: " (الفَسْرُ) الإبانة، كشف المغطى كالتفسير... ثعلب: التفسير و التأويل واحدٌ"[(2)]، فالذي يؤكد أكثر قطعية التفسير في الجواب قول النظام: " فكيف أثق بتفسيرهم و أسكن إلى صوابهم"؛ لأنّ التفسير ثقة في إجابة صحيحة بدليل قطعي، لكن الذي لا يلتقي بشكل مسهب مع المصطلح في بيان قطعية الدليل بالبيان و الظن في التأويل بمنزلة واحدة داخل الشرح؛ هو عنوان هذا النّص، إذ نلاحظ استخدامه للمصطلحين و هو يقارب بين معنيهما دون حواجز أو فروقات دقيقة، فعمل المفسر هو التأويل، والقول (يفسر) يتبعه قول بتأويل وهي المسألة ذاتها التي جاءت في استرسال الجـاحظ في شرح بعض الرؤى إذ يقول في: (رؤيا الكلب و تأويلها): " وقال ابن سيرين الكلب في النوم رجل فاحش..."[(3)]. فكيف لنا أن نفرق بين التفسير والتأويل بعد كل ما سبق؟

إنّ ما تعوده اللّسان هو تفسير المنام لا تأويله، و كتاب ابن سيرين هو تفسير الأحلام لا تأويل الأحلام*، و لقد استخدم الجـاحظ لفظ التأويل لا لفظ التفسير لكن دون شرح للفرق الدقيق بينهما، والذي يؤكد مذهب الجـاحظ في تواجد المفردتين في الميزان نفسه قوله: " وفي هذا دليل على أن <u>التأويل</u> في امرأة نوح وامرأة لوط ـ عليهما السلام ـ على غير ما ذهب إليه كثير من أصحاب <u>التفسير</u>"[(4)]. نفهم من هذا أن الجـاحظ غالبا ما يقترن لديه اللّفظان، فإن قلنا إنه

---

(1) لسان العرب. ج:11. ص: 39.

(2) القاموس المحيط. ج2. ص: 114.

(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 271.

** ابن سيرين. تفسير الأحلام. تحق. بطرش. دار الكتاب الجامعي. ط1. 2003.

(4) كتاب الحيوان. ج4. ص: 59.

يعني من التفسير ما هو قطعي و من التأويل ما هو ظني؛ لا نلمح حدود هذه التفرقة في هذا النّص بالذات، لأن التفسير قد ورد معه كذلك بمعنى الشرح، وللشرح وجود كالتأويل: " تفسير كلمة لعمر: قال: وسألت عن قول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لأبي مريم الحنفي، والله لأنا أشد بغضا من الأرض للدم ؟ قال: لأن الدم الجاري في كل شيء بين لا يغيض في الأرض ومتى جف [وتجاب ففرقته رأيت مكانه أبيض إلاّ أن (صاحب المنطق) قال في كتابه(الحيوان): كذلك الدماء إلا دم البعير"[1]. التفسير بهذا الشكل إذا هو شرح المعنى بوجوه مختلفة و ليس إجابةً قاطعةً، لأنّ الجـاحظ قد عمد إلى أكثر من رأي، و هو نوع من التأويل عند أصحابه، فالتأويل ليس مواد في المعجم كما يذهب إلى ذلك الجـاحظ: " فإن كنت إنّما تقف من ذكر التين على مقدار طعم يابسه و رطبه...و تقف من الزيتون على زيته و...فقد أسأت ظنا بالقرآن و جهلت فضل التأويل"[2]، وكذلك قوله: " و لتلك الألفاظ مواضع أخر و لها حينئذ دلالات أخر، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة"[3]، لأن التأويل يتجاوز الدلالة المعجمية، و لا ينحصر ضمن حدودها.

الذي يلفت الانتباه في نصوص الجـاحظ و الذي يجعل التأويل تارة لا يساوي أو لا يعادل فك إعجام؛ يجعله في موطن آخر بمثابة ترجمة لبعض الكلمات الأجنبية و يحل محل الكلمة في غير لغتها: " و ذلك أنهم لما رأوا أن اسمها بالفارسية (اشتركاو بلنك) و تأويل أشتر" بعير، و تأويل " كاو" بقرة، و تأويل " بلنك" الضبع..."[4]، فالـ "جاموس بالفارسية كاو ماش، و تأويله ضأي بقري "[5]. يرى الجاحظ أن التأويل هو شرح بالمرادف من الناحية المعجمية، و في الوقت ذاته ترجمة و نقل معنى من لغة إلى لغة، فهل يمكننا اعتبار التأويل: شرحا وتفسيرا وترجمة ؟ فهذه هي الحدود التي تظهر من خلال نصوص الجـاحظ، و التي لا يفتأ

(1) المصدر السابق. ج2. ص: 136 . 137.
(2) المصدر نفسه. ج1. ص: 208.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 154
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 143.
(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 152.

يعكس من خلالها كل هذه الوجوه، لأنّه يرى بأن التأويل أو الشرح يكون أكثر شيء بحسب الاستعمال: " قلنا إنّ للناس عادات و كلاما يعرف كل شيء بموضعه و إنما ذلك على قدر استعمالهم له، و انتفاعهم به"[1]، أضف إلى هذا فالتأويل لا يقوم إلا بالبيان و حسنه: " و قد طعن ناس في تأويل هذه الآية بغير علم و لا بيان"[2]. أما مذاهب التأويل فواقعٌ لا يمكن أن يفصل عنه العلم بالشيء و لو لم يستطع الإنسان (المؤول) التوصل إليه كما يعترف بذلك الجاحظ في قوله: " فعلمت أن كل شـــيء لا أعــرف تأويلــه من الحديـــث أن له مذهبا و إن جهلته "[3].

التأويل بهذا الشكل إذًا هو تأويلٌ غير محدود و له حدود في الوقت نفسه، إذْ تكمن حدوده في مقدار معرفة المؤول ذاته، كما أن لاتناهيه متوقف على مدى معرفة و تفسير المؤول الذي يبقى ماضيا في حدود التدلال اللاّمتناهي - و إن بقي لامتناهيا بالنسبة إليه - من خلال التفسير الذي لم يتوصل إليه، حيث يحتاج التأويل إلى مفهوم التفسير القطعي غير الظاهر عند الإنسان في هذا النّص على الأقل.

المؤول عند الجاحظ هو: المتكلم، و أيّ متكلمٍ؟ المعتزلي القادر على التأويل كما يُصرّح بذلك قائلا: [4]" و ليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الأحاديث و أي ضرب منها يكون مردودا، و أي ضرب منها يكون متأولا، و أي ضرب منها يقال إن ذلك هو حكاية عن بعض القبائل و كذلك أقول: لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام، واختطفت و استرقت، و لولا المعتزلة لهلك المتكلمون "[5]، فصعوبة التأويل جعلت جعلت المتكلم هو المؤول القادر على تقديم التفسير الملائم للمسائل المختلفة، و لكن

(1) المصدر السابق. ج4. ص: 75.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 100.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 267.

(4) لتوضيح أكثر أنظر:

Albert N. NADER Le système philosophique des Mu’zazila premiers penseurs de l’islam Ed. LETTRES ORIENTALES. Beyrouth 1956

(بحوث و دراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية). و انظر كذلك: الجانب الاعتزالي عند الجاحظ. لبلقاسم غالي. دارابن حزم. بيروت لبنان. ط1. 1990. ص: 55.

(5) كتاب الحيوان. ج5. ص: 289.

المتكلم الأفضل الذي يقدم المعنى الأهم و الأبرز هو المعتزلي، لأنّها مسألة في غاية الدقـ ـة، كما قد تؤدي إلى الهلاك حسب ما يذهب إليه الجاحظ: " و لم يهلك الناس كالتأويل "[1]؛ فالهلاك بمعنى الخطأ في تقديم التأويل الصحيح، الأمر الذي يسيء لقيمة المعنى و تطبيقه خاصة من الناحية الدينية، لأنّ التأويل الديني لا يتسنى لأي كان، و " التأويل في الشرع صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب و السنة مثل قوله تعالى: " يخرج الحي من الميت" : الأنعام: **95**، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، و إن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا " [2]، فإذا كانت المعتزلة أهم فرقة في المتكلمين؛ معنى هذا أنها قد قدّمت تأويلا للتفسير على صعوبته، و هنا بالذات علينا طرح السؤال الموالي: هل التأويل عند المعتزلة هو درجة بعد التفسير من الجانب العقلي؟

أولا ـ التأويل العقلي و فكرة اللاّمتناهي عند الجـ ـاحظ:

يعتبر موضوع التأويل عند المعتزلة موضوعا متعدد الجوانب، ذلك أنّ خصوصيتها كمذهب كلامي وخصوصيتها كفكر تشبّع به الجـ ـاحظ؛ قد جعلتا التدلال اللاّمتناهي بصفة عامة يأخذ من هذا المبدأ الذي: " يرتبط أساسا بالدلالة " فالدلالة تتعلق بالتأويل و بالتكليف، فأما التأويل فلأن المعرفة التي يرومها يجب أن تستند إلى دليل... "[3]، و يستند هذا الدليل بدوره على العقل في تحديد حيثيات الدلالة. يقول هيثم سرحان: " لقد أوضح الجـ ـاحظ مسألة تنطوي على قدر بالغ من الأهمية تتمثل هذه المسألة في إشارته إلى فعل القراءة، إذ يرى أنّ القراءة حوار عقلي، فعندما قرأ المسلم الآيات المتضمنة أبعادا ترهيبية فإنه يغتم، و في هذه الحالة حالة الإغتام تكون رادعة له بمعنى أن الحالة الذهنية التي يولدها النّص القرآني في قارئه

(1) المصدر السابق. ج6. ص: 20.

(2) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 175 .

(3) هيثم سرحان. استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. دار الحوار. ط1. 2003. سوريا. ص: 23.

تنتمي إلى صلب النّص، و هي غير منفصلة عن بنية القصد بوصفها مضمونا لسانيا، فالنّص و إن كان هو المشير الذهني و المعرفي، إلاّ أن العقل هو الذي يحلل هذه الردود و يتحكم بالعلاقة التي يطرحها النّص. لأنه يعمل على إشاعة حالة من الاتساق والاتزان في منظومة الإنسان المعرفية، فهذا الذي دعا المعتزلة إلى الإقرار بتفوق العقل على الأنماط المعرفية الأخرى"[1] .

لقد سارت المعتزلة على هذا المسلك في تبني الدلالات المختلفة سواء أكان التدلال نهائيا أم غير نهائي، لكن الملاحظ على منهجها هو مدى تحكم العقل دون المشاعر و الأحاسيس في توجيه الدلالات المختلفة؛ لأن احتكامها للعقل: " كمسبار وآلية للوصول إلى العلم وتحديد الدلالة ، يهدف إلى إنشاء بناء عقائدي متماسك، ولذلك فالعقل ليس جهازا بديلا عن جهاز النّص، و إنما هو نظام يسعى إلى فهم النّص ومحاولة إدراجه عقليا للحيولة دون تبني أحكام و معارف و دلالات غير مبررة عقليا، ومن ثم فإن العقل هو التسويغ العقلي للنص "[2]، و بهذا تكون المعتزلة ذات مسار تدلالي عقلي لا غير، يهدف فيه العقل إلى تتبع دقيق للدلالة المقصودة (بالقصد)، و يوجهها بحيث يلغي لبسا حاصلا في تأويل خاطئ أو مجانب للوقائع، فإذا كان المعتزلة هم فقط المؤولون الحقيقيون ـ حسب ما حدده الجـاحظ ـ فإن ما تصل إليه المعتزلة هو الرأي الذي يفسر الدلالة الحقيقية بالقطع، و بهذا يكون المأخوذ به هو رأيها العقلي، فهو الصحيح لا غير.

يقول هيثم سرحان: " لقد أجمع الكثير من الدارسين على أن المعتزلة جعلوا من العقل سلطة ذات أنظمة تحدد معطيات النص و محمولاته، و من ثم كانت المرجعية العقلية نظاما يحيط بالنص و يستوعبه" [3]، لكن تتبع العقل للدلالة ليس هو تتبع العقل للتأويل، فكيف ذلك؟ يجيب هيثم سرحان: " والمعنى يقبع خارج النّص

(1) المرجع السابق. ص: 27.

(2) المرجع نفسه. ص: 24.

(3) المرجع نفسه. ص: 25.

على عكس الدلالة التي هي فاعلية نصية توجه أشغال التأويل" [1]، فالتدلال اللاّمتناهي تأويل بشكل من الأشكال أضف إلى ذلك فهو قريب من التفسير؛ إذ يصبح كل ما يهدف إليه الجـاحظ هو سيرورة دلالية تأويلية تفسيرية للدوال حتى يواكب العقل من خلالها تجليات المفاهيم، كما يراقبها بقصد الوصول إلى الاستدلال المنطقي للأشياء، لكن بخصوصية بارزة للتفسير، فإذا انطلقنا من مفهوم البيان عند الجـاحظ و الذي يخص الدلالة بالإشارة اللّغوية و غيرها، فإن اقتران التفسير به قد يجعله ذا طابع خاص؛ ذلك أن بيان التفسير في إطار مفهوم التأويل لديه خصوصية مفهومية عامة كما يحدد ذلك محمد أوغانم، فهو: " إيضاح و إظهار مراد كلام سابق غير واضح المقصود بكلام لاحق يبينه و يفسره"[2]، و بهذا يكون التفسير توضيحا أكثر دقة من معنى كان سابقا و لم تتضح قصديته، بل إنّ التفسير سيجعل القصد يأخذ قيمته الإضافية التالية لقيمته الأولى، ليس هذا و حسب بل كذلك يبقى التفسير في منزلة البيان، لأنّ هذا الكلام لن يفسر فقط بل يبين كذلك لأنّه ليس واضحا بما فيه كفاية.

لقد شهد مفهوم التدلال اللاّمتناهي تمفصلات عديدة ـ مثلما رأينا مع الجـاحظ ـ وهو الأمر الذي يستدعي منا مقابلته مع تأويل بـورسي سيشهد خصوصيته من جهته ثانية " فكيف سيتجلى هذا؟

سبق أن توقفنا عند حدود التأويل البـورسي كما ميزنا مواطن التدلال وحيثيات السيميوز البـورسية وفق المسلمة الثلاثية التي تتطلب ثلاث مراحل في التدلال، و لا بأس أن نعود إلى بعض ملامح اللاّمتناهيات الدلالية في التفكير البـورسي حتى تتقابل فعليا و تدلال الجـاحظ و نظرته الخاصة للامتناهي، لأن الذي يجعلنا متموقعين بالفعل ضمن حدود هذا التفكير البـورسي؛ هو مجموعة من الأسئلة التي قد يكون الجـاحظ نفسه وفق تصوره للتدلال اللاّمتناهي قد نبّهنا إليها فما هي تلك الأسئلة؟ و هل يمكن اعتبار ما سبق و أوردناه من مؤولات و سيرورة

(1) المرجع السابق. ص: 109.

(2) محمد أوغانم. رسالة في الاستدلال وتمييز المدلول من الدال. ص: 152.

سيموز أن يكون تدلالا لا نهائيا على سبيل المطلق؟ و هل الثلاثية بوصفها ثلاثية هي نوع من مكابح لا نهائية تخص الدلالة ؟

إن التصريح باللاّنهائي أو باللاّمتناهي مثلما أورده أرسـطو هو: نوع من الممكن المحتمل و المتحقق المتخيل في الوقت نفسه، ذلك لأنّ القول بالمحدود وباللامحدود في ميزان واحد هو قول بالإمكانات التي يخولها التثليث البـورسي في رحلة التأويل أو التدلال، فلا تصعب عملية التدليل في المرحلة الثالثة بقدر ما تؤدي إلى إنتاج دلالي ينتهي عند التأويل النهائي في سيرورة اللاّمتناهي، و هنا بالذات تكون انطلاقتنا للإجابة عن الاستفسارين المطروحين.

يقول سعيد بنكراد: " إنّ هذا التصور الخاص للعلامة و لنمطها في إنتاج الدلالة هو مدخلنا الرئيس للحديث عن مفهوم غني للتأويل انطلاقا بالتحديد مما أثار استغراب بنفنيست و اندهاشه، وهو نفسه الذي سيتيح لنا فرصة استحضار نمط آخر للتدلال، وذلك من خلال إقامة رابط بين مفهوم المؤول كما صاغه بـورس وبين التصور القائل بأن إنتاج الدلالة يرتكز على خلق صلة وصل دائمة بين مضمونية منظمة للأكوان القيمية العامة بشكل سابق عن أي تجل نصي أو غيره (مقولات الخير والشر والصدق والكذب)، وبين أشكال التجلي التي تعد أفقا دائم التجدد، أي كل السياقات الخاصة القابلة لاستيعاب هذه القيم المضمونية" (1)، فكلّ ما وضّحه سعيد بنكراد في هذا النّص إنما انطلاقته وتجليه الحقيقي بالنسبة لبـورس هو سميوز فعلية وفق منطلقين هامين هما: السيرورة والصيرورة الدلاليتين.

التأويل في نظر الجاحظ إذًا هو عملية توليد دلالي بتوجيه من العقل(2)، كما أن تفسيرا في بعض الأحيان هو شرح أو ترجمة للمعنى لا غير، أمّا ما يقدّم لنا صورة تدلالية تحوي صيرورة و سيرورة دلاليتين، فهي الوجوه التي يحصل بها التأويل من خلال أخذ أحد الوجوه منها، و محاولة التوقف عند إمكانية الدلالة

(1) السميائيات و التأويل، مدخل لسميائيات ش، س بورس. ص: 132.

(2) أنظر كتاب الحيوان (ج2. ص: 110. 111)، و (ج6. ص: 8)، و هي نصوص سبق و تقدمنا بشرحها وتوضيح أبعادها في التأويل.

المحتملة بإعطائها المشروعية الدلالية و التأويلية، أمّا إذا أدت إلى معنى قطعي فقد تؤدي إلى حدود تفسيرية، فبإجمالنا هذه النظرة عند الجـاحظ في ضوء خصوصية الفكر الاعتزالي نقول: إنّ ملامح التدلال عنده لا تختلف اختلافا كبيرا عن رأي تلك التي وضحها بـورس في التأويل، لكن تبقى فقط خصوصية الطرح و حمولة النظرية عند المفكرين (سياق التفكير عند كليهما) هي ما سيطبع ملامح التقائهما أو خلافه.

حتى ندرك حدود التأويل لابد من مسار دلالي، و المسار الدلالي عند الجـاحظ هو تتبع للدلالة عن طريق الاستدلال البياني، فالتأويل بيان و استدلال وتفسير؛ لأنّه طرح لا يخضع لحدود ثلاثية في شكل مسلمة رياضية، لكنّه طرح يوقف الدلالة أين يجب أن تتوقف و أين يجب أن تكون أي: " حينما يتناول الدليل بما فيه كفاية كما يقول مايكل ريفايتر: " إنّها النتيجة الوحيدة التي يتوصل إليها التأويل بعد أن يكون قد تناول الدليل بما فيه كفاية"[(1)] ، فتناول الدليل بهذه الطريقة هو تدلال وفق حدود معينة تجعل الدليل ينفك من المؤولة الدينامية : " التي تمارس التدلال اللامحدود و تتيحه، فإنها تبدو عاملا قادرا على آداء دور حاسم في تنقية الدلائـليات من ميتافيزيقا المرجع، و في جعلها بالتالي مبحثا صارما للظواهر الثقافية التي يؤول بعضها بعضا في دورانية لانهائية لها " [(2)].

نستخلص ممّا تقدم أن التدلال ذاته هو نوع من الدينامية الموجهة للأدلة المختلفة لأنّها تجعل من السيرورة متناسقة بفعل سيرورة الدلالة، و دون تحول وتجدد إنتاجي للدلالة لا يمكن أن تظهر قيمة التأويلات بشكل جلي ضمن حدودها وحركيتها، فالتمييز بين المؤولات بالنسبة لبـورس هو تمييز يعكس إلى حد بعيد قيمة التمييز الداخلي للعلامة ذاتها، و الذي يمنح الدال و المدلول قيّمًا تجديدية في المسار التأويلي تؤكد على دقة كلّ مكونات العلامة السميوطيقية، و الأمر ذاته سيخص لغة التأويل مهما كانت سواء لغوية أم غير ذلك.

(1) دلائليات الشعر. ص: XLI (التوطئة).

(2) المرجع نفسه. ص: XLI (التوطئة).

يرى أمبرتو إيكو في كتابـ ـ ـه(التأويل بين السيميائيات والتفكيكية) بأن" السميوزيس الهرمسية" قد تحيل على السيميوزيس اللاّمتناهية كما صاغها بـ ـورس، وهناك فقرات في كتابات بـ ـورس تؤكد إمكان الحديث عن متاهة تأويلية لامتناهية"[(1)]، ذلك أن المتاهة هي بمثابة سلسلة علائقية بين الدوال تقود فيها الواحدة الأخرى، و إن حدث و كانت دائرية فقد وصلنا إلى المؤولة النهائية ضمن حدود التأويل، أما لو لم يحدث هذا بقينا في حدود اللاتواصل الفعلي الذي إمّا أن نسلم فيه بفقداننا المدلولات و بالتالي تبقى المسألة في غير مقدور العقل الإنساني ـ مثلما رأينا مع الجـاحظ في تجاوز المفاهيم من ناحية الإعجاز لعقل الإنسان ـ ، و إما أن تكون اللّغة المستخدمة لغة مثالية مدلولاتها بعيدة عن القصدية و عن حدود التناول، أو بمعنى آخر بمدلولات متعالية لأن:" الخاصة الرئيسة للمتاهة الهرمسية هي قدرتها على الانتقال من مدلول إلى آخر، و من تشابه إلى آخر، و من رابط إلى آخر دون ضابط أو رقيب، فعلى عكس نظريات المتاهة المعاصرة فإن السيميوزيس الهرمسية لا تنفي وجود مدلول كوني واحد و متعال، بل تؤكد أن أي شيء يمكن أن يحيل على أي شيء آخر"[(2)]، فالسيميوزيس إن لم تحدد له نهايات أو حدود تأويلية لن يحقق وصولا إلى الثالثية البـ ـورسية، لأنّه يسير وفق توجهات مضبوطة إلى حد بعيد (Suivant des directions précises) ضمن حدود المؤولة النهائية في توجيهها للتأويـ ـل الصحيـ ـ ـح؛ أين يتمركز السيميوزيـ ـس (L'interprétant dynamique nous le savons situe la sémiosis dans un processus ad. Infinitum) كما يحدد ذلك كارونتيني " [(3)].

يتفق كلٌ من بـ ـورس والجـ ـاحظ إذن في حدود التأويل، لأن إبقاءه دون حدود داخل اللاتناهي يجعله بعيدا عن المفاهمة المرجوة من العلامة ذاتها، فمن مفهوم التأويل أنّه إعطاء التخريج الملائم للدوال و ليس جعلها ذات لغة مثالية غير متأتية المدلولات، ورغم كون الجـ ـاحظ لم يوضح ذلك بمسلمة ثلاثية مثلما فعل

---

(1) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. ص: 118.

(2) المرجع نفسه. ص: ن.

(3)Enrico Corontini. L'action du signe p : 31

بـورس؛ فإن التأويل و السميوزيس البـورسيين قد باتا نظرية هامة من نظريات التدليل السيميائي، أو كما يسميها كارونتيني النظريـة البـورسية للسيميوزيـس (la théorie Peircienne de la sémiosis) [(1)]. إنها النظرية التي حملت على كتفيها مهمة توضيح نظام التدلال اللاّمتناهي، أما مسألة النظام فهي التي تضبط خصوصية اللّغة و لا يمكن تجاوزها، ناهيك عن اهتمام هذه النظرية بقطبين لغويين بنيويين، قطب اللاّمتناهي المضمون من قبل المؤول الدينامي، و قطب نهاية الإنتاجية المعرفية الخاصة التي يؤمنها أساسا المؤول النهائي [(2)]، و بهذا يتأكد نظام العلامة ذاتها إلى جانب نظام التدلال و نظام اللاّمتناهيات اللّغوية، أو بتعبير الجـاحظ : " و جعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه، واقتياده كل من فكر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان وحشي من الدلالة و..."[(3)]، لأنّ بيان الدليل لا يحدث هكذا و حسب، بل وفق استدلال و برهان بوصفهما نظامين هامين في التدلال الذي و تحت رقابة العقل سيمكّن المستدل من الغور في حدود المؤول الدينامي بتعبير بـورس؛ أي أنّ هناك نظاما للتدلال لا يمكن الانفلات منه هو: نظام الاستعمال اللغوي نفسه و نظام اللّغة و تركيبها من جانب آخر. لقد نبّهنا الجـاحظ من خلال هذا النّص إلى التفاعل الحاصل بين مُشَكّلات الدليل لديه، فهو الذي يقتاد صاحبه إلى التفكير فيوجه المستدل إلى معرفة ما استخزن من البرهان وحشي من الدلالة، و هو تفاعل بين المستدل الذي يمكننا القول إنّه المؤول عند بـورس (الإنسان)، و بين الدليل وصوره المداولية.

العلامة عند بـورس كما يعكسها دولودال: " هي كل ما يحدد شيئا آخر بإرجاعه إلى شيء بدوره هو الآخر يرجعه موضوعه بنفس الطريقة، فالمؤول يصير بدوره علامة وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية " [(4)]، و بالتالي فالتشارك واقع بين المستدل و المؤول من خلال العلامة داخل سيرورة التأويل، فدخول المستدل أو

(1) Opcit. p : 37.

(2) Ibid. mp.

(3) نص سبق شرحه. أنظر: كتاب الحيوان. ج1. ص: 34.

(4) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص:96.

المؤول في عملية التدلال يجعله جزءا هاما من العلامة، أو هو العلامة ذاتها فهل يمكن تصور دال بمدلول دون مستدل أو مؤول؟

حتى نفهم هذه " الفكرة " ينبغي أن ننطلق من تأكيد بـورس على أن " الإنسان علامة " وأنه كلّما فكرنا يكون حاضرا في ذهننا تمثيل يصلح كعلامة، والحال أنّ كل ما هو حاضر في ذهننا هو مظهرمنّا، إذن فكلما فكرنا فإننا نظهر نحن أنفسنا كعلامة، إذ ليس هناك فرق بين كلمة " إنسان" و بين العلامة اللغوية التي تمثل الإنسان. يقول نورالدين رايص:" فالإنسان كائن مفكر هو إذن علامة لغوية، كلمة. و بالتأكيد يتميز الإنسان عن الكلمة، فالإنسان يدرك و لكن الكلمة لا تدرك، لكن هذا الإدراك الشديد الارتباط بملكية جسد حيواني، و هو ما لا تملكه الكلمة، إن هو إلا شعور بسيط، و جزء من الخاصية المادية " للإنسان العلامة"، و أحيانا أخرى نفهم من الإدراك شيئا آخر غير الإحساس Sensation الانفعال Impression أو العاطفة، و يعني ذلك أنني أفكر، و بكلمة أخرى أن الفكرة واضحة لكن الوضوح لا ننسبه للعلامة إلا في حدود أنها علامة و بإمكاننا أن نعترض أن الإنسان العلامة يلتمس بدون انقطاع معارف جديدة، مما يتيح له دائما أن يتقدم جيدا في تأويل العلامات، لأن تأويلاته تصير كثيرة و مضبوطة أكثر فأكثر، و بالجملة فإن الإنسان ـ العلامة سيكون له معنى غير المعنى الذي كان له من قبل"[1]. نفهم من هذا النص الذي نقله لنا نور الدين رايص عن جيرار دولودال: أن التأويل لا يتحقق إلاّ بالمسار الذي يسطّره له الإنسان محور التأويل لأنّه بدوره علامة في الفكر البورسي، أضف إلى هذا أنه المؤول الذي تتضح بكثرة تأويلاته العلامات في التدليل المتنوع.

ينعكس التقارب المفهومي بين المؤول البـورسي والمؤول عند الجـاحظ في كون بـورس لم يخصّ المؤول بإنسان معين؛ فهـــو الإنســـان (homme) أو الشخص(une personne) القادر على التأويل و الوصول إلى الثالثية، إنّه المترجم و المقر بالعلامات، و هو مترجم واعٍ، مدرك، معتقد[2]، كما أنّ

(1) نظرية التواصل في اللسانيات الحديثة. ص: 242.

(2) Voir: Charles S. Peirce's. Philosophy of signs essays in comparative semiotics. advances in semiotics. P:75.

الجـاحظ أيضا لم يجعل كل مستدل مؤول بل المؤول الفعلي بعد الثانويين (المتكلمين) هو المعتزلي، و بهذا الشكل يكون قد قصر حدود التأويل على المتكلمين دون غيرهم، و المؤول الوحيد ضمن المتكلمين هوالمعتزلة أو الصفوة العقلانية فقط، لأن القدرة التأويلية لا توجد إلاّ عند النخبة ـ كما سبق ورأينا ذلك[1]، ناهيك عن كون المقصود بالتأويل عنده؛ تلك العملية التي يمكن للمعتزلة أن يقوموا بها في حدود العقلنة و التدلال اللاّمتناهي، لتصبح العلامة التأويلية حكرا عليهم و ذات محدودية لا يمكن تجاوزها، حيث تبرز جماعية هذه الفرقة كنوع من الفردية داخل الجماعة اللغوية الموسعة، لأنّ الجـاحظ بهذا الشكل قد حدّ من اجتماعية اللّغة والمؤولين داخلها.

إذا اعتبرنا الإنسان علامة، و اعتبرنا المعتزلة في المقابل إنسانا، فلابد أن يكون هذا الإنسان و هذه العلامة ركنين اجتماعيين هامين و إلاّ فقدت اللّغة قيمتها الاجتماعية و التشاركية، فـ " وعي فكرة ما عامة يكمن في داخلها نوع من وحدة الأنا، إنها إذن مماثلة للشخصية، و بالفعل فإن الشخصية ليست سوى نوع خاص من الفكرة العامة لكن الشخصية ليست بالتأكيد فردا (Individu)، فأفكارها هي ما تقوله هي نفسها، أي ما تقوله إلى هذه الأنا الأخرى التي تولد الآن فقط من جريان الزمن، فنحن عندما نفكر نحاول أن نقنع هذه الأنا الناقدة، فكل فكرة مهما كانت هي علامة، و بالأساس هي لغة، إنها دائرة مجتمع الإنسان هي إذن نوع من الشخصية المنسقة بشكل سيء..."[2]. نفهم من هذا النّص أن شخصية فردية تلغى فيها هذه الفردية ضمن إطارالتصور العلاماتي، حيث لابد لها أن تعبر عن فكر جماعي هو أساس فكرة الأنا و الارتباط بالآخر، لأنّ وجودها مرتبط أساسا بباقي الشخصيات و دونهم لا يمكنها التواجد من الأساس؛ " و ذلك نصيب كل موجود، فكل موجود يوجد (Exsiste) أي؛ يتفاعل مع الموجودات الأخرى و يمتلك بهذه الطريقة هويته الفردية، و هو بالضرورة فردي. إن الشخصية كما نقول مع بـيرس هي إذن نوع

(1) أنظر: كتاب الحيوان. ج5. ص: 289 .

(2) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 128.

من التنسيق أو من الاتحاد بين الأفكار"(1)، و الذي يستوقفنا من خلال رأي الجـاحظ هو أن اتحاد أفكار المعتزلة مع باقي الشخصيات اللّغوية أمر صعب، فلا يمكن لها أن تذوب في أفكار المتكلمين و إن صبت في إطار أفكار بعض المفكرين و الشخصيات العادية، حيث يمكننا القول بالفرق بين المؤول عند بـورس والمؤول عند الجـاحظ، فمجتمع المعتزلة يبقى فرديا ضمن إطار التشكل الاجتماعي لأنه بمثابة فرد في المجتمع، و هو ما يجعلنا نأخذ بالمؤول البـورسي كمفهوم عام و حسب عند الجـاحظ. إنّ الحدود الفاصلة بينهما لا يمكن الوقوف عليها بشكل دقيق من خلال التسمية، فمجتمع المعتزلة مجتمع يبقي على الفردية في المجتمع الأكبر (مجتمع المؤولين ككل أي كلّ البشر)، في حين مؤول بـورس مؤول لا فردي في المجتمع، و هنا بالذات يمكننا التوقف عند التساؤل التالي: لو اعتبر الجـاحظ تأويل المعتزلة تأويلا اجتماعيا فهل سيكون مؤوله و مؤول بـورس شيئا واحدا...؟

لقد أدرك كلٌ من الجـاحظ و بـورس أن فكرة اللاّمتناهي لا تمس جميع الدلائـل، فلم يعمدا إلى الإيغال فيه، و من جانب آخر فقيمة الدلائـل في لا تناهيها كـ: العقد و الحساب، لكن لا تناهي الشيء ليس في كينونته و حسب بل كذلك في نوع الإدراك الذي يبرز في ضوئه المقصود من طرف المؤول، سواء بالثلاثية عند بـورس أم بالتأويل و الشرح و التفسير عن الجـاحظ، إذ ينظر هذا المؤول إلى الدال بإمكانية تجليه الحقيقية، الأمر الذي جعل أمبريو إيكو ينظر إلى هذه المسألة بمنظار المؤول إذ يقول:" و أن ينظر إلى العلامة باعتبارها قاعدة تنمو من خلالها سلسلة من تعبيراتها الخاصة، فهذا يعني أن يكون المرء قد اكتسب عادة الفعل بحسب ما تمليه عليه العلامة"(2).

الملاحظ بهذا الصدد عند كل من الجـاحظ و بـورس و حتى أرسـطو في تصورهم للامتناهي هو أنّه لا يوجد تناقض في التصور بقدر ما يوجد الممكن والمحتمل، الأمر الذي يجعل اللاّمتناهي حاملا لمقاييس خاصة في الذهن لا في

(1) المرجع السابق. ص: 130.

(2) أمبرتو إيكو. القارىء في الحكاية. التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية. ص: 53.

حدود تملي موضوعية المدلولات، هذه التي تعمل عبر التوالد المستمر للاّمحدود من الأدلة و المفاهيم في الفكر السيميائي، و هو ما جعل أمبرتو إيكو يخصّ المسألة بميزة خاصة عند بـ ـورس في قوله:" و لكن إذا كان بيرس معتبرا بحق بمثابة مفكر متناقض مع نفسه، فهو إلى ذلك مفكر جدالي، بل أكثر ممّا نظن، و الحال أن التعبير النهائي ليس نهائيا بمعنى التتابع الزمني، فالتسييمية تموت كل حين و تحيا ثانية من رمادها، و لئن كانت الأفعال الفردية منقوصة التعميم فإن سلسلة من الأفعال المكررة بصورة متماثلة يسعها أن توصف بعبارات عامة "[(1)]. نفهم من هذا أن التناقض الذي رآه أمبرتو إيكو تبرّر من خلال التجدد و إعادة البعث بتعبيره الفينيقي للعلامة، وهو ما يجعل اللاّمتناهي محدودا و في الوقت نفسه متكررا بإنتاجيةٍ لا بصورةٍ رتيبة[(2)]، لأن علامةً متجددةً هي في غاية الاستجابة للنمو اللّغوي و للاستعمال اللساني المتجدد، و لن توقع التكرارية صاحبها في التناقض ما لم تعد إلى نقطة البداية و تدحضها خاصة إذا كان الأمر بمثابة الدائرة التي يواصل إيكو شرحها من هذه الزاوية، إذ أنّها " تنغلق كل آن و لا يسعها أن تنغلق على الإطلاق، و عليه فإن نسق الأنساق السيميائية الذي يمكنه الظهور على نحو مثالي؛ هو بمثابة عالم ثقافي منفصل عن الواقع، قد يفضي بدوره إلى التأثير في هذا الواقع و يحويله، على أن كل فعل تحويلي من شأنه أن يتحول بدوره غلى علامة و ينشيء مسارا سيميائيا جديدا"[(3)]، فالذي لا يجعل التناقض واردا هو الترتيب ثم التعقيب وفق فكر رياضي منطقي يوجه العلامة و يجعلها تتجدد بغاية و قصد تواصلي مفتوح على سلسلة من الدلالات التي يمكن أن تؤول.

لا يمكن للتأويل أن يمسّ جميع الموضوعات، و لا يمكن للمعتزلة أن تؤول مسائل لم تَدْعُ للتوقف عندها، فالذي يمكن تأويله هو نوع فقط من الموضوعات،

(1) المرجع السابق. ص:54.

(2) يشير إيكو في هذا الشأن إلى تقارب أفكار بـ ـورس مع أفكار موريس، و هنا ندرج ملاحظتنا التي مفادها: إن التقارب يأتي من الأصل و ليس العكس، فشارل موريس هو من تأثر بالعلامة البـ ـورسية ثم أخضعها للسلوكية التي نتجت أساسا من المذهبين الألماني و الأمريكي. لتوضيح أكثر أنظر: المرجع نفسه. ص: ن.

(3) المرجع نفسه. ص: ن.

وهي تلك الموضوعات القادرة على الدخول في سلسلة التدلال، فحسب بـ ورس:" تختلف وظيفة المؤولة الدينامية باختلاف الموضوع الذي تربطه بالممثل (مباشرا كان أم ديناميا)، فإذا كان الموضوع مباشرا لم تنقل المؤولة الدينامية إلاّ المعلومات التي تُمكّن المؤولَ من فهم ما يريد الدليلُ قوله عن موضوعه المباشر، و في هذه الحال لا تستدعي المؤولة الدينامية تجربة جانبية لكي تحيل إلى موضوعها، و لذلك نجدها تخضع لاسراتيجية الفرض الاستكشافي.

المقصود من كلّ هذا هو على سبيل المثال: " فهم معنى أن تكون السماء زرقاء، بأن يدرك هل هذه استعارة تعبر عن حالة الباث النفسية أو طريقة مجازية في القول: إن النّهار كئيب إلخ..."[1]، أما لو كان الموضوع ديناميا:" فإنها تعطي عنه معلومات تستمدها من سياق المعارف المتقدمة عن هذا الموضوع سواء أكان هذا السياق الخارجي مجتمعيا، أم كان تاريخيا، أم كان أسطوريا، و في هذه الحال تستدعي المؤولة الدينامية تجربة جانبية لكي تحيل إلى موضوعها، الأمر الذي يحتم عليها أن تتبع استراتيجية استقرائية"[2]، فمن جانب الموضوع يكون هناك ترشيح لفينومينات لغوية أو غير لغوية معينة، و داخل سلسلة اللاّمتناهيات من الدوال ستتوجه المدلولات بحسب القيم العلمية الاستقرائية، بوصفها قراءة في سياق مباشر و غريب كما عبر عنها دولودال: « ... et une lecture dans un contexte immédiatement étranger, exterieure ou interieur. Au savoir de l' interprète il ressortit àl'induction »[3].

لقد أكد كل من كارونتيني و دولودال على قيمة توجيه الموضوعات للتأويل عند بـ ورس، و هي مسألة لا نشك على الإطلاق أنّها لم تلفت انتباه الجـاحظ ـ ولو باختلاف يمس طبيعة النظرية البيانية لديه في مقابل النظرية التأويلية عند بـ ورس ـ، فإذا كان موضوعا الدليل موجهين فعليين للتأويل فإن قوام التأويل عند الجـاحظ هو العقل و الموضوع العقلي أيا كان، كما أن الطريقة التي يتأول بها

(1) مايكل ريفاتير. دلائليات الشعر. ص: XL . XXXIX (التوطئة).

(2) المرجع نفسه. ص: LX. التوطئة.

(3) Voir : Théorie et pratique du signe. P : 120 .121.

الموضوع ليست من البساطة بأن تكون خاصة بمعنى من المعاني الهشة. فما المقصود بهذا؟

التأويل إذًا ليس الوقوف على ذكر التين بمقدار ما تحوي من يابس ورطب، والوقوف على الزيتون و قيمة زيته؛ أي ليس أن نؤول بتتبع ظاهر الموضوع وعبارته، لأن تأويلا بهذا الشكل هو " إساءة ظن بالقرآن و جهل لفضل التأويل"[(1)]، فحتى و إن لم يصرح الجـاحظ بنوعية المباشرة و الاتحاد في كلامه عن التين والزيتون، إلا أن الأمر جلي، بل إن التأويل بدرجة موضوع أكثر ثقلا مما هو ظاهر عليه في الشرح المباشر: "و ليس لهذا المقدار عظّمهما الله عزّ وجلّ، وأقسم بهما و نوه بذكرهما"[(2)]، فلا محل لتأويل ظاهرة ما بغير ما هي عليه، أو ما يمكن أن تكون عليه بالنسبة للجاحظ، فهناك موضوعات لا مجال لتأويل وجوهها وهي لا تحتمل ذلك أو لا طاقة لها به.

قال الله عز وجل : " و التين والزيتون" فزعم زيد بن أسلم أن التين دمشق والزيتون فلسطين، وللغالية في هذا تأويل أرغب بالعِتْرة* عنه وذكره، و قد أخرج الله تبارك و تعالى الكلام مخرج القسم، وما قرن دمشق إلا بدمشق، ولا فلسطين إلا بفلسطين"[(3)]؛ وكأننا بالجـاحظ رغم عدم التصريح بنوع الموضوع إلاّ أن البارز كونه الموضوع الذي لا يحتاج إلى تأويل، ففي المقابل هناك موضوعات لا تستدعي النظر و حسب بل أكثر من هذا فـ : " لو وقفت على جناح بعوضة وقوف معتبر، وتأملته تأمل متفكر بعد أن تكون ثاقب النظر سليم الآلة، غوصا على المعاني، لا يعتريك من الخواطر إلا على حسب صحة عقلك... "[(4)]. الملفت للانتباه في قول الجـاحظ هو سلطة العقل في تتبع المعاني تماشيا و تأثره الكبير بالمعتزلة، و هو جانب هام من جوانب التأويل عند بـورس وعنده على السواء – مثلما سبق وبيناه

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 208.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.
* التعبير عنه.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 208. 209.

-، فهناك موضوعات من المفترض أن تكون، كما أنّ هناك موضوعات لا ترقى إلى أن تؤول- أو كما يعبّر عنها طائع الحداواي بأن تفسر(1)، الأمر الذي يجعلنا نحدد مايلي:

- لقد أبرز الجـاحظ قيمة دوال بعينها، فهو وإن لم يصرّح بنوع الموضوع إلاّ أنّه قد ضمّن نصوصه نوعا من الانتقائية الموضوعية، فليس كل ما يظهر لنا من موضوعات يمكن أن يؤول.
- التأويل عند الجـاحظ لا يخصّ موضوعات مباشرة بسيطة، بل يخصّ الدوال التي هي بمستوى إيحائي يتجاوز المبَاشَرة.
- التأويل ليس عملا نفسيا تاما؛ بل هو عملية عقلية صارمة تماشيا ومذهب الاعتزال الذي تأثر به الجاحظ.
- التأويل غوصٌ في المعاني، وبحثٌ عن المعاني، كما أنه لا يستند إلى الخواطر.
- ليس كل تأويل (صحيح) هو تأويل صحيح، و بالتالي فالتأويل الصحيح ما تقوم به النّخبة.

وهي مسائل يلتقي فيها الجاحظ مع بـورس؛ لأن السميوزيس هو مسار تدلالي ذهني عند بـورس كذلك، و ليس كل موضوع يمكن أن يكون مؤولا. بالنسبة لبـورس : " التدلال **Semiosis** سيرورة يحدد فيها عند المتلقي تأويلا ذهنيا يقوم على إحالة التمثيل إلى الموضوع الذي يمثله، بحيث يصير معها إسناد دليل إلى موضوع سيرورة استدلالية(2)، فإذا قسنا هذا النّوع من التوجه عند الجـاحظ و ما ذهب إليه محمد سالم سعد الله نجده لم يجانب الصواب في توضيحه لمفهوم التأويل، ذلك أن خصوصية الطرح و إن صبغت الموضوع بصبغة معينة يبقى التصور العام ذا طابع يسمح بالقول: إنّ التأويل يقع فعليا على مستوى العقل، وأيّ نص إذا تناوله المؤول عقليا سيكون " علامة كلية تتكون من سلسلة من العلامات

(1) يذهب طائع الحداوي في كتابه سميائيات التأويل إلى التعبير عن التأويل بالتفسير. ص : 299 . 300.
(2) المرجع نفسه. ص: 302.

التي تشير في مجملها إلى عدة مدلولات، تلك العلامات قابلة لتجدد الدلالة مع كل قراءة لها، أي مع كل نشاط تأويلي يمارس عليها وهنا يغدو التأويل مفهوما عقليا يتعامل مع النحو بالمعنى السيميائي الشامل، الذي يرتكز على الاستنباط وتداولية المعنى ودلالته بالمفهوم الاتصالي" (1)، حيث نجد التأكيد على عقلانية الطرح التأويلي عند الرجلين سواء بـورس أو الجـاحظ، اللذان أكدا على قيمة العقل وأهميته في توجيه الدلائـل، إذ يواصل سعد قائلا (و قد جاء نشاط التأويل وفق مفاهيم (التداول، الدلالة، الاتصال)، بسبب محاولته بناء عقلانية جديدة قابلة للفهم من قبل الجماعة للمشاركة، وهذه القابلية هي التي تحدد مدى الصواب والخطأ في عقلانيته"(2) ، لكن يبقى أن نشير إلى أن هذا المبدأ عند المعتزلة لا يشكل قيمة جماعية إلا في إطار المذهب الاعتزالي، الأمر الذي لن يعني صحة التأويل عندهم بل خطوة في التأويل عند غيرهم.

يدقّق سعد في هذه المسألة فيقول: " قال سبحانه وت عالى على لسان نبيه موسى صلى عليه وسلم : " قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال : سبحانك تبت إليك و أنا أول المؤمنين". محل الشاهد في هذه الآية الكريمة (لن تراني) حيث ذهب المعتزلة إلى أن (لن) هنا (للتأبيد)، لأن المعتزلة يرون أن لا إمكانية لتحقيق الرؤية، أي رؤية عز وجل في الدنيا والآخرة. في حين يرى الأشاعرة و أهل السنة و الجماعة أن الرؤية حاصلة للمؤمنين في الجنة بدليل قوله سبحانه و تعالى : "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، و من هنا فقد وقع المعتزلة في خطأ التأويل للمدلول العقدي و حمله على الدال (لن تراني)، و بذلك أخطأوا في تحصيل الدلالة و تطبيق الدليل(3) ". نفهم من هذا أن نهاية تأويل معتزلي كما رآه الجـاحظ كرأي تدلالي يحتكم إليه؛ يعدّ حلقةً في

---

(1) محمد سالم سعد . مملكة النّص، التحليل السيميائي للنقد البلاغي، الجرجاني نموذجا، عالم الكتب الحديث. ط 1. 2007 عمان الأردن. ص: 78.

(2) المرجع نفسه. ص: ن.

(3) المرجع نفسه. ص :79.

سلسلة التدلال اللاّمتناهي بين المتكلمين وغيرهم من المتلاغين، الأمر الذي يجعل السيرورة الدلالية مفتوحة دائما على أدلة و دوال أخرى.

7- حدود الدلالة بين بـورس والجـاحظ:

يعتبر تناولنا للدلالة ومظاهرها في هذا الجزء من البحث، تناولا لمستويات الدلالة في لغة (كتاب الحيوان)، و إبرازا لأصول الدلالة في فكر الجـاحظ، من خلال أسس البيان في ذهنه و كتابه، أضف إلى ذلك تجليا لقصور المعاني أو وضوحها في فهمه الدلالي، فلقد سبق وتوقفنا عند المفهوم، الإدراك، أنواع العلامة، والتدلال اللاّمتناهي، لكننا لم نوضّح بعمق الحدود الحقيقية للتجلي الدلالي عند الجـاحظ، الأمر الذي جعلنا نتمعن فيما جاء في المعجم الشامل من توضيح؛ إذ أورد عبد المنعم الحفني عن الدلالة ما يلي: "دلالة "(E.F) signification Bedentung (G).significatio(L) هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، و الشيء الأول يسمى دالا، والشيء الآخر يسمى مدلولا[1]، إلى هنا لا نجد اختلافا بين بـورس و الجـاحظ، لكننا إذا أمعنا النظر في المسألة دون تخصيص للمنهج الثلاثي عند بـورس نقول؛ إذا كان الجـاحظ معتزليا فهل كل دلالة يريدها و لو خرجت عن النّص المقدس لابد أن تكون دلالة عقلية؟

إذا واصلنا معرفة أقسام الدلالة في العجم الشامل وجدناها تنقسم إلى:" اللفظية وغير اللّفظية، لأنّ الدّال و إنّ كان لفظا فالدلالة لفظية و كل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم إلى عقلية و طبيعية و وضعية، فالدلالة العقلية هي أن يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية تنقله من أحدهما إلى الآخر، كدلالة المعلول على العلة، و الدخان على النّار؛ و الدلالة الطبيعية هي أن يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية تنقله من أحدهما إلى الآخر كدلالة الحمرة على الخجل؛ والدلالة الوضعية هي أن يكون بين الدال والمدلول علاقة الوضع، كدلالة اللفظ على المعنى

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 348.

بحيث كلما أطلق اللّفظ فهم المعنى"(1)، وهنا علينا أن نضيف تساؤلا آخر، هل يمكن أن نتجاوز الدلالة العقلية عند الجـاحظ، أم أنّها ستعمل فقط ضمن حدود التوجه الاعتزالي؟

حتى نجيب عن الاستفسارين نقول: يرى الجـاحظ أن الحكمة قد جعلت العاقل وغير العاقل يستويان في جهة الدلالة*، كما أن الحيوان قد شارك سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة**، لكن هذا التوجه البارز بإيراد المصطلح لا يبرز لنا معنى الدلالة الحقيقي عند الجـاحظ، فهو إيراد فقط لهذا اللفظ في عمومه؛ أي دلالته على المعاني المختلفة سواء اللغوية أم غير اللغوية، فقوله: " ...الأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة"(2)، لهو الدليل على أنّ هناك دوال غير لغوية توصل دلالتها دون لفظ بل عن طريق علامات معينة ـ مهما كانت تلك العلامات ـ، أما دخول اللّفظ في الدلالات اللفظية فهو وارد و لا يمكن نفيه مع باقي أنواع البيان:" و هذه الخصال هي: اللفظ، و الخط، و الإشارة، و العقد، و الخصلة الخامسة ما أوجد من صحة الدلالة"(3). فالدلالتان؛ اللفظية و غير اللفظية لا يمكن نفيهما في المبحث العلاماتي (البياني) عند الجـاحظ، لأنهما قوام البيان و أساس وصول المعاني منه بين المتخاطبين كما يقول الجاحظ :" و جعل آلة البيان التي يتعارفون معانيـ ـ ـهم..."(4).

(1) المرجع السابق. ص: ن.

* أنظر المواطن التالية و التي ذكرت فيها الدلالة بصورة عامة و حسب: ج1، ص: 26، 34، 113، 122، 126، 133، 141، 154، 186، 210، 211، 285/ ج2، ص: 86، 105/ ج3، ص: 258،67، 299، 310، 311، 312، 350، 365، 412، 441/ ج4، ص: 104،/ ج6،ص: 307، 467.

** أنظر: كتاب الحيوان ج1. ص: 33 ، و هو نص توقفنا عنده أكثر من مرة في بحثنا هذا، و لهذا فإننا لن نتوقف عند نصوص تخص أقسام البيان بدلالاتها إذا كنا قد تناولناها في حينها، إنما سنعمد في هذا البحث إلى الأخذ بعين الاعتبار مسألة أنواع الدلالة و حدودها، خاصة منها الدلالة العقلية و خصوصية التوجه فيها بين الجـاحظ و بـورس.

(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 34.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 45.

(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.

ترتبط الدلالات إذن بالعلامات المتعددة المعالم بهذا الشكل:" واللسان يصنع في جوبة الفم [وهوائه الذي في جوف الفم] وفي خارجه وفي لهاته وباطن أسنانه مثلما يصنع القلم في المداد والليقة والهواء والقرطاس، وكلها صور وعلامات و خلق مواثل و دلالات"[1]، إذْ يمكننا معرفة هذه الدلالات من خلال " كثرة تردادها على الأسماع أو طول تكرارها على الأبصار"[2]، لأنها تصبح بهذا الشكل مستعملة والاستعمال ركن هام في وصول الدلالة و المعنى - سواء أكان كلاما أم كتابة أم علامات غير لفظية (غير لغوية)؛" قلنا إن للناس عادات و كلاما يعرف كل شيء بموضعه، و إنّما ذلك على قدر استعمالهم له وانتفاعهم به"[3]، لأنّ الدلالة غير ظاهرة، و لذلك يجب أن تظهرها عوامل مساعدة، و كما يقول هيثم سرحان:" إن ما يجعل المعنى متواريا وعصيا على الإدراك هو الدلالة، فهي تتشكل كحجب كثيفة تمنع المعنى من الظهور، بل إنّها تجعل من عملية إمساك المعنى أمرا مستحيلا، ومن ثم فإن الحديث عن تقرير المعنى سيكون نسبيا و تقريبيا"[4] ما لم تساعده مقومات التشكل الدلالي من حيثيات التدليل، لأن المعنى سيكون قاصرا دون دلالة تقريبية تقوم بتوضيحه.

الدلالة إذًا " هي الجهاز الضمني الوحيد الذي إن عول عليه استطاع الدارس الظفر بالمعنى التقريبي، فما دام المعنى غير واضح و مبهما فإن الدلالة بوصفها نظاما إشاريا هي القادرة على التحقق من المعنى و البحث في نسيج الكلام عن علائق تبلور المعنى، و تتيح له اندغاما مع المستويات اللسانية، لأنّ المعنى ليس منفصلا عن بنية الكلام بل هو متضمن فيها و منعقد عليها"[5]، يبدو إذن أنّ الجـاحظ مدركٌ لقيمة الدلالة في إبراز المعاني كما أنه يدرك المعاني الخفية و هو

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 70.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.
(3) المصدر نفسه. ج4. ص: 75.
(4) استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. ص: 107.
(5) المرجع نفسه. ص: ن.

ما يعكسه قوله: " و الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان..." [1] على اعتبار البيان سيمياء.

يبدو مما سبق أن عدة مصطلحات حديثة قد وجدت طريقها إلى الجاحظ، وهي التي تتمثل في: الدلالة، المعنى و المدلول؛ إنّها مصطلحات تظهر متشاكلة ومتداخلة ذات استخدام يجعل الحدود التوضيــ ـ ـحية للدلالة تكـاد تكون خفية هي الأخرى، حيث نجد لإيكو رأيا حديثا يقول فيـ ـ ـه: " اعتبــ ـرت هذه المصطلــ ـحات: معنــ ـ ـ ـى و مضــ ـ ـ ـمون و مدلــ ـ ـول (Signification, signfifié, signified, meaning, Bedeuting) ودلالة صريحـ ـ ـ ـة، و دلالة خاصة و إحالـ ـ ـ ـة (Sense, sinn, denotatum, significatum) في التقاليد الفلسفية واللغوية والسيميائية معادلة بصفة من الصفات لـ / مدلول/ و ذلك بحسب الإطار النظري الصريح أو الضمني الذي يحيل عليه المتكلم" [2]، و انطلاقا من هذا الرأي الذي سعى أمبرتو* إلى توضيحه في حدود اللسانيات و فلسفة اللّغة و الظاهراتية؛ نجد تقاربا بينه و بين ما ذهب إليه الجـاحظ رغم الفارق بينه و بين المصطلحية الحديثة، حيث لابد من معرفة الفروقات الدقيقة بين الألفاظ و الكلمات المستخدمة في مجال من المجالات المعرفية خاصة إذا تعلق الأمر بالسيمياء.

يقول هيثم سرحان في طبيعة الإخفاء " و قد أطلق على هذه الخاصية (خاصية الإخفاء والتحول) و (اسم السيمياء)؛ فالكلام ينطوي على طبيعة غامضة، فهو لا يدل بشكل كامل و واضح، و من ثم فإن المرسلة الكلامية تكتنف بالتعدد

(1) البيان و التبيين. ج1. ص: 60.

(2) السيميائية و فلسفة اللّغة. ص: 115.

* في هذا الصدد يواصل إيكو شرحه لأصول العلامة، كما يقصد إلى التأكيد على مذهبه... لتوضيح أكثر أنظر: المرجع نفسه. ص: 115، 116، 117.

والتداخل" (1)، و لأجل هذا وجدنا الجـاحظ يدل بالبيان عن مدلول ما هو خفي، لأنه يتجاوزه كما تتجاوز الدلالة المعنى.

لقد توقف الجـاحظ مطولا عند أهمية الدلالة في الكتب، كما اعتنى اعتناءً كبيرا بقيمة الدلالة و المعاني في الترجمة، خاصة حينما تناول ترجمة كتب الدين قائلا: " هذا قولنا في كتب الهندسة و التنجيم والحساب، و اللّحون، فكيف لو كانت هذه الكتب كتب دين وإخبار عن الله – عزّ و جل بما يجوز عليه مما لا يجوز له حتى يريد أن يتكلم على تصحيح المعاني في الطبائع...و يتكلم في وجوه الإخبار واحتمالاته للوجوه... و حتى يعرف اسم الصدق و الكذب، و على كم معنى يشتمل و يجتمع...و أي شيء تأويل المحال..."(2). تعتبر الدلالة و المعنى، والتأويل؛ القيم المفاتيح في ترجمة الكتب بالنسبة للجاحظ ، فلكلّ لفظ من هذه الألفاظ حمولة دلالية معينة؛ خاصة إذا تعلق الأمر بالدلالة في كتب الدين، و هي مسألة لفتت انتباه هيثم سرحان و أوردها ضمن عنصر (التفرقة بين كلّ هذه المصطلحات) إذ يقول: " إنّ ما يجعل الدلالة تحتل مكانة محورية يكمن في قدرتها على تحقيق الإدراك فهي تمنح المعنى مصداقية، فلا يمكن إقرار معنى إلا إذا ارتكز على جملة دلالات والمعنى يقبع خارج النّص على عكس الدلالة التي هي فاعلية نصية توجه أشغال التأويل، مما يعني أن المنطقة التي يشتغل بها المعنى ليست هي ذاتها التي تشتغل فيها الدلالة " (3). إذا سلمنا بهذا الرأي فالذي رآه الجـاحظ تأويلا محالا هو نفسه الإسقاط الذي يمكن أن يمس الدلالة الداخلية و المعنى الخارجي للغة الكتب، ففي الإمكان العام لباقي أنواع الكتب قد لا تخدش الدلالة بالدرجة نفسها التي يمكن أن تكون ذات خطورة في الكتب المقدسة، لأن ما يصيب معنى أو دلالة كتب الدين في الترجمة هو ما يصيب الدين نفسه و دلالة أموره، و هو أمر يستدعي الدقة والمعرفة الكبيرة بدلالة الأمور و مؤدياتها كما يقول الجاحظ: " و متى لم يعرف ذلك المترجم أخطأ في تأويل كلام الدين، والخطأ في الدين آخر من الخطأ فـي

(1) استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. ص: 107.

(2) كتاب الحيوان.ج1. ص: 77.

(3) استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. ص: 109.

الرياضة و الصناعـــة، والفلسفة، و الكيميـــاء، و في بعض المعيشة التي يعيش بها بنو آدم"[1]، فالوعي بالدلالة من مستلزمات الدلالة نفسها، و سلامة التصور من سلامة المعنى، و طريق صحيحة للمسار التأويلي، أضف إلى ذلك أنّ الوعي بها ليس على سبيل الترجمة و حسب؛ بل وعي على سبيل فهم الدلالة وتجلياتها من خلال المعاني المختلفة، خاصة بمرورها على العقل مهما كانت طبيعة التدلال.

الجـاحظ معتزلي و المعتزلة " يستوجبون انطواء الأدلة على قيم واضحة وبيّنة، لأنّها بمثابة الأصول التي يعول عليها، و التي تقي المؤول من الزلل والخطأ، كما يجب أن تتضمن الدلالات حقائق لا يمكن ردّها "[2]، حيث تكون درجة صدق الدلالة، و كما يشترط الجـاحظ فهي بحاجة إلى درجة كبيرة من الصدق بالخبر اليقين: " و حتى يعرف من الخبر ما يخصه الخبر الذي هو أثر مما يخصه الخبر الذي هو قرآن، و ما يخصه العقل مما تختصه العادة أو الحال الرادة له عن العموم، و حتى يعرف ما يكون من الخبر صدقا أو كذبا و بما لا يجوز أن يسمى بصدق أو كذب ..."[3]. إنّه يسعى بهذه الطريقة للتوصل إلى اليقين الدلالي في الترجمة، لأنّها ترجمة تخص كتب الدين التي لا يتسامح فيها المعتزلي ولا في قضاياها الدلالية التأويلية و العقلية لأنّه: " إذا كانت القلوب على هذه الصفة وعلى هذه الهيئة امتنعت من التعرف و عميت عن مواضع الدلالة، و ليست في الكتب علة تمنع من درك البغية و إصابة الحجة، لأن المتوحد بدرسها و المنفرد بفهم معانيها لا يباهي نفســـه و لا يغالب عقله و قد عدم من له يباهـــى و من أجلـه يغـــالب"[4]، فالعقل هو من يتعرف على المعاني و يصل إلى الدلالة، أمّا النفس فقاصرة على الإدراك.

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 78.
(2) استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة . ص: 110.
(3) كتاب الحيوان. ج1. ص:77.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 85.

يقول أرسـطو: " إن العقل ذاته لا من جهة (ما هو) عقل، و لكن من جهة ما هو معقول؛ فإنه إنما يدرك ذاته من جهة أنها أيضا معقولة، كما يدرك كل واحدة من المعقولات و ليس يدرك ذاته من جهة أنها عقل لأنه قد عرض للعقل أن يكون أيضا معقولا" [1]، و بالتالي فالإدراك العقلي للدلالة هو من وجه ما لتكون الدلالة معقلنة معقولة لا محسوسة نشعر بها و حسب. يقول الجاحظ: " لو لجأنا إلى قدر قوتنا ومبلغ خواطرنا و منتهى تجاربنا لما تدركه حواسنا، و تشاهده نفوسنا لقلت المعرفة، و سقطت الهمة، و ارتفعت العزيمة، و عاد الرأي عقيما، و الخاطر فاسدا، و لكلّ الحد و تبلد العقل"[2]، فإن تداعت معاني التأليف الخاصة بالكتب فهي لأجل ما ينبغي أن تكون عليه من حاجة لإفهام الآخر (القارئ) [3]؛ حيث تكون الكتب للدلالة غير الظاهرة، أي أنّها لا تتطلب إعمالاً متيسرا للذهن بل إيغالا في تلمس الدلالة لأنها صعبة الفهم، ككتاب أرسـطو في المنطق [4] و كتب أبي الحسن الأخفش إذ يقول الجـاحظ: " و قلت لأبي الحسن الأخفش: أنت أعلم الناس بالنحو فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلّها، و ما بالنا نفهم بعضها و لا نفهم أكثرها، و ما بالك تقدم بعض العويص، وتؤخر بعض المفهوم، قال: أنا رجل لم أضع كتبي هذه وليست هي من كتب الدين ولو وضعتها هذا الوضع الذي تدعوني إليه، قلت حاجاتهم إلي فيها، و إنما كانت غايتي المنالة، فأنا أضع بعضـها هذا الوضع المفهوم لتدعوهم حلاوة ما فهموا إلى التماس فهم ما لم يفهمـ ـ ـوا"[5]، فهذا النوع من الكتب موضوع للفت الانتباه، و لجعل الدلالة باحثة عن أصحابها مشجعة لهم على الخوض في التدلال، فهي بهذا الشكل ليست مطروحة في الطريق و إن ظهرت كذلك كما يقول أبو الحسن الأخفش في كتب النظام فقد لا تظهره و هذا عيب: " و لكن ما بال إبراهيم النظام و فلان و فلان يكتبون الكتب بزعمهم. ثم

---

(1) شروح على أرسـطو مفقودة في اليونانية و رسائل أخرى. ص: 35، 36.
(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 85. 86.
(3) أنظر: المصدر نفسه. ج ن. ص: 88، 89، 90.
(4) أنظر: المصدر نفسه. ج: ن. ص: 90.
(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 92.

يأخذها مثلي في موافقته و حسن نظره و شدة عنايته و لا يفهم أكثرها"[1]. فقد يظن بالدلالة أنّها متأتية لكنها تنحرف لسبب أو لآخر في بعض الكتب، و هو جانب من جوانب الخصوصية التي ترجع إلى طبيعة الكاتب ذاته و المستدل للوصول إلى الدلالة... و هنا لا يبرز الجـاحظ موقفه من هذه الكتب بتعليق بعد إجابة أبي الحسن و هو ما يجعلنا نقول: لعلّه واعٍ بالخصوصية التي ترتبط من خلالها الكتب بأصحابها...! ذلك أن الإحاطة بالدلالة لن تكون على الأقل بين بني البشر كالذي يسرده الجـاحظ على لسان سيدنا سليمان: " فرأى أن الكتاب أبهى و أنبل، و أكرم وأفخم من الرسالة على ظهر لسان و إن أحاط بجميع ما في الكتاب"[2].

إنّ الإحاطة بمعرفة الدلالات المختلفة و نفعها لا يكون إلاّ بمقدار نفع الكتاب، و قيمها الدلالية كما أكدّ الجـاحظ، لأنّها تحافظ على الدليل و تمنعه من الضياع [3]، فإذا كان هذا حال الألفاظ في الكتاب، فما بالنا إذا كان اللّفظ الواحد منها غير متأتٍّ للفهم، لأنّ أخذه على سبيل الحصر يجعل الدلالة قاصرة، و أكثر من هذا مفتوحةً على عدة دلالات، " لأنّ اللفظ ليست فيه دلالة على شيء دون شيء، و إذا كان اللفظ عاما لم يكن لأحد أن يقصد به إلى شيء بعينه "[4]؛ فالقصد إلى أمر من هذه الأمور إبقاء للمفاهيم ملغزة و عامة غير متأتية للفهم، و هو ما يعرقل وصول الدليل لأن صورة الكلام إرادة وقصد" [5]، و دونها تصبح الدلالة غير واضحة بل مفتوحة على تدلال يفوقها، كما أنّ عدم وجود الإرادة في إيصال الدلالة يذهب بها أو يجعلها غامضة؛ لأنّ القصد ذاته هو نوع من تسهيل الوصول إلى الدلالة، فقد ورد في المعجم الشامل: " قصد : Absicht (G), Intentio (L), Intention (E.F) الإرادة المتوجهة نحو الفعل، و لغة هو النية يقال نوى الشيء أي قصده، غير أن النية استقرار القلب

(1) المصدر السابق. ج س. ص: س.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 97.
(3) أنظر: المصدر نفسه.ج ن. ص: 97، 98.
(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 170.
(5) أنظر: المصدر نفسه. ج: ن. ص: 180.

على أمر مطلوب، و القصد لغةً العزم و التوجه إلى الفعل " [1]، كما أنّ القصد هو قصدية بمعنى: " intentionalität (G), Intentionalité (F), Intentiolity (E) من مصطلحات فلسفة الظاهرات أنّ كلّ فكر هو فكر في شيء و يقصد إلى شيء " [2]، حيث يلتقي كلٌ من الجـاحظ و بـورس في فاعلية الدلالة من هذين الجانبين الهامين "القصد" و المقصدية* التي ورثها بـورس عن كانط و هيغل، فالفائدة المنشودة من الدلالة واقعٌ، و دلالةٌ دون قصد تعد جانبا معجميا و حسب.

يقول عادل فاخوري: "... للفعل الدلالي غاية ذاتية هي استدعاء فهم المخاطب، أي إبلاغه شيئا ما، بالإضافة إلى ذلك لكل فعل دلالي غرض (point) خاص وراء الإبلاغ؛ مثلا عند قول الأب لابنه :" اغلق النافذة " لا يستوفي الأب الغرض من قوله بمجرد فهم الإبن كلامه، بل على هذا الأخير أن ينجز الفعل المطلوب، فالغرض من هذا الفعل الدلالي أي القول الطلبي هو: تحقيق الفعل الموافق من قبل المطلوب منه " [3]، حيث تجدر الإشارة إلى قيمة القصد في التوجيه الدلالي الإيصالي**، لأنّ تموقع القصد في السيميولوجيا جعلها تواصلية، فمؤشراتها المكونة لها عملت على صبغها بهذه الصبغة، و نقصد بها المؤشرات التي تتكون " من الأحداث أو الوقائع التي تمدنا بمعلومات أنتجت قصدا لإيصال مضمون معين " [4]، و هو الأمر الذي يجعل من القصد المبدأ الهام عند الجـاحظ قديما و أساسا صلبا لسيميولوجيا التواصل حديثا، " فدراسة الإشارات بأنواعها تكون أساس و موضوع سيميولوجيا التواصل التي أرسى مبادئها إيريك بويسنس منذ سنة 1943، عندما نشر كتاب (اللغات والخطاب)، و حاول فيه تأسيس السيمولوجيا " باعتبارها العلم الذي يدرس الإجراءات التي تستعملها بغرض إيصال حالات وعينا إلى الآخرين، و التي

(1) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية واللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 674.

(2) المرجع نفسه. ص: 648.

* سبقت الإشارة إليه في مدخل هذا البحث.

(3) عادل فاخوري. تيارات في السيمياء. ص: 97.

** سنتناوله بحدود الدلالة لأننا سنتوسع فيه مع التواصلين اللغوي و غير اللغوي في الفصل الموالي.

(4) السيميولوجيا و التواصل. ص: 6.

بواسطتها نؤول الإرساليات الموجهة إلينا " [1]، و إذًا فقد شكلت الأسس القصدية عند الجاحظ مبدءا هاما كان أسبق من مبادىء القصد في سيميوطيقا بورس و في سيميولوجيا التواصل على السواء.

إن تأكيد الجـاحظ على الإرادة و القصد جعل حدود الدلالة في تصوره حدودا لا تتوقف عند سيميولوجيا الدلالة أو اللسانيات*، بل تختص بسيميولوجيا التواصل، لأنّه على وعي تام بقيمة وصول الدلالة إلى المرسل إليه، أي المطلوب من الدلالة أن تكون دالة عند الآخر لا أن تكون دلالة وحسب، الأمر الذي يسعى الجـاحظ إلى تحقيقه مع القارئ الذي يقرأ(كتاب الحيوان) على سبيل المثال: " ولنصل هذا الكلام بالكلام الذي قبل هذا..."[2]. فهو يدعو القارئ إلى مشاركته الربط لئلا يكرر شيئا أو يطنب في بعض المسائل، كما أنه يؤكد كذلك على قيمة وجهة الدلالة القصدية من ناحية البرهان العام الذي تقدمه، و كذلك من الناحية الدلالية التي تعكسها.

يقول الجاحظ: " ألا ترى أن الجبل ليس بأدل على الله تعالى من الحصاة، وليس الطاوس المستحسن بأدل على الله تعالى من الخنزير المستقبح، والنار والثلج و إن اختلفا في جهة البرودة والسخونة فإنهما لم يختلفا في جهة البرهان و الدلالة ... فلا تذهب إلى ماتريك العين و اذهب إلى ماتريك العقل"[3]. يرى الجـاحظ في هذا النص أنّ ما تؤدي إليه الدلالة قصديا هو جوهر الأشياء وإن اختلفت أشكالها، فالذي يوحّد بين الظواهر جميعها في مقدرة الله والدلالة عليه هو ما يبرهن عليه جوهرها و دلالتها لا تفاصيل صفاتها و حيثياتها الخارجية التي تسعى العين لرؤيتها، فهي عبارة عن موجهات مادة و كُنْه موضوعات الظواهر لا أكثر، أما إدراك الدلالة فبالبرهان لأنه جوهر في كل الظواهر لا عرض، لأن العقل لو

(1) المرجع السابق. ص: س.

* نقصد بها اتجاه كل من سوسير و بارت.

(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 181.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 206 . 207.

كان من مشمول المدركات لأعاقه ذلك في جوهره، و " لكان عند إدراكه الأشياء التي من خارج ستعوقه صورته التي تخصه عند تصور تلك، فإن الحواس أيضا لا تدرك الأشياء التي وجودها إنّما هو فيها " [1]. العقل إذًا هو القادر على التوصل للدلالة عن طريق البرهنة على قدرة القادر فيما تتمثله مجموعة الظواهر المختلفة، حيث لا ننفي تصور الجـاحظ للدلائل مختلفا عن تصور أرسـطو، لأنّ أرسطو لما عمد إلى توضيح الدلائـل أردفها مباشرة بالبرهان، تماما كما قدّم الجاحظ صور البيان والرواسم أو الرقوم[2]، و كأننا بالجـاحظ يسير على خطى أرسـطو في ضبط قيمة الدلالة العقلية و التأكيد على جوهر الظواهر لا قياسها بالمحسن، لأن الجـاحظ ينصح بعدم تتبع الدلالة الظاهرة بل الباطنة و حسب، فقوله في " الاعتماد على العقل دون الحواس" قولٌ صريحٌ ، و حوصلته لما يوجّه أحكام التدلال موجزة محددة، فالحكم فيها للعقل رغم حضور الحواس، حيث يقول:" و للأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، و حكم باطن للعقول، <u>و العقل هو الحجة</u>"[3].

إنّ المعتزلة هي التي تتحدث بلسان الجـاحظ ـ رغم ما عهدناه من أنّ الجاحظ هو المتحدث باسمها ـ ، كما أن سلطة الحكم العقلي في الدلالة لا نقاش فيها، فمسائل الحكم عند المعتزلة لا رجعة في عقلانيتها بالنظر إلى ما يقوله الجـاحظ: " و قد علمنا أن خزنة النار من الملائكة ليسوا بدون خزنة الجنة، و أن ملك الموت ليس بدون ملك السحاب و إن أتانا بالغيث و جلب الحياء، و جبريل الذي ينزل بالعذاب ليس بدون ميكائيل الذي ينزل بالرحمة، و إنما الاختلاف في المطيع والعاصي، و في طبقات ذلك ومواضعه، و الاختلاف بين أصحابنا أنهم إذا استووا في المعاصي استووا في العقاب، و إذا استووا في الطاعة استووا في الثواب، و إذا استووا في عدم الطاعة و المعصية استووا في التفضل، هذا هو

(1) شروح على أرسـطو مفقودة في اليونانية و رسائل أخرى. ص: 32.

(2) يقول أرسـطو:" أما ما الصادق و ما الرواسم و ما الدلالة و ما الفرق بينهن؛ فقد بيّنا عنه ها هنا أيضا، وأما كنه البيان وحقيقته... و أما البرهان فقد بيّنا أنه اعتبار ..." و هو نص سبق شرحه. أرسـطو طاليس. الخطابة. ص:14.

(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 207.

أصل المقالة والقطب الذي تدور عليه الرحى "[1]. لا رحى دون قطب إذًا، و إذا كان القطب بحكم العقل و بروز الجوهر العقلي في الشيء رغم اختلاف المظاهر والشكل؛ فإن الدلالة العقلية بهذا الشكل التأكيدي الذي يعرض له الجـاحظ؛ هي ذات مبادئ اعتزالية لا نقاش فيها، لأنه" على الممارسة التأويلية أن تدعم أنساقها بأدلة تقع بالفعل موقع الأصل، و هي الدلالات العقلية التي يجب أن يرتد إليها الكلام " [2]، حيث يبرز لنا من كلام الجـاحظ و تعبيره المجازي " هذا هو أصل المقالة والقطب الذي تدور عليه الرحى"؛ أن شرط الدلالة لديه هو العقل كأصل في تناول الأدلة، ولا يوجد غيره في توجيه الدلالات المختلفة.

يقول بلقاسم الغالي: " إنّ أبرز ما امتاز به الجـاحظ احترامه للعقل إلى درجة التقديس، و ليس الأمر بدعة لأنّ الجـاحظ معتزلي فكان وفيا لاتجاهه، والجـاحظ يحترم العقل في شتى المصنفات التي صنفها، تلمح ذلك واضحا بارزا في الأدب و في الاجتماع، و في السياسة، و في عالم الحيوان، و في كل ما ألف، تنضح مؤلفاته عقلا ومنطقا صائبا ..." [3]، بعد أن رحل عن البصرة [4]، فأبرز ما يؤكد الدلالة العقلية عند الجـاحظ نصّه الذي خصّ به (دلالة الخلق على الخالق) بحديثه عن الكلب والديك، فليست قيمتهما بشكل أو بثمن و " إنّما ننتظر فيما وضع الله عز وجل فيهما من الدلالة عليه و... و دل بهما على أن الذي ألبسهما ذلك التدبير و أودعهما تلك الحكم يجب أن يفكر فيهما، و يعتبر بهما، ويسبح الله عز وجل عندهما، فغشى ظاهرهما بالبرهان، و عم باطنهما بالحكم، وهيج على النظر فيهما و الاعتبار بهما، ليعلم كل ذي عقل أنه لم يخلق الخلق سدى ولم يترك الصور هملا..."[5]. إنّ الدلالة العقلية مؤكدة في هذا النّص، والمخلوقات جميعها

(1) المصدر السابق. ج س. ص: س.

(2) استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. ص:110.

(3) بلقاسم الغالي. الجانب الاعتزالي عند الجـاحظ. دار ابن حزم. ط1. بيروت لبنان. 1999. ص: 174.

(4) يرى شارل بللا بأن التكوين العقلي الفعلي عند الجـاحظ كان بعد رحيله عن البصرة إلى بغداد و سامراء وليس قبلها. لتوضيح أكثر أنظر: شارل بللا. الجـاحظ في البصرة و بغداد و سامراء. تر: إبراهيم الكيلاني. دار الفكر. ط1. سوريا دمشق. 1985. ص: 118.

(5) كتاب الحيوان. ج2. ص: 109.

ذات دلالة برهانية على الخالق وجوهرها واحد، حيث لا تنبع من صور خارجية جافة شكليا بقدر ما تنبع من عقل، حتى ظاهر الشيء بالنسبة له هو شكل من أشكال العقلانية (البرهان)، و كما يقول عادل فاخوري: " تقتصر أمثلة الدلالة العقلية على دلالة الأثر على المؤثر، كدلالة الدخان على النّار و ما شابه ذلك ممّا يؤدي إلى حصر الدلالة الفعلية بعلاقة العلية " [1]. لكن هل هذا نفسه ما سنجده عند بـ ورس؟

يقول عادل فاخوري " إن إرجاع الدلالة العقلية إلى العلية الخارجية يضيق مجالها جدا بالنسبة لفرع العلامة المساوق لها عند بيرس أي الشاهد، و لا تعود ذات منفعة للعلوم التي تستخدمها كالبيان والتفسير، لكن بالرغم من الأمثلة المقدمة في باب البحث عن علم الدلالة؛ فالرسم السلبي الذي يرد عادة بشأنها وهو أن ليس للوضع ولا للطبع دخل في تحقق الدلالة فيها. يتيح لها أن تتساوى مع الشاهد تقريبا إلا في الإشاريات التي يتفق العرب على إدراجها تحت الدلالة الوضعية، و على كل حال بما أنها تحمل على الالتزام فتعريفها يتعين شموله بحسب تفاوت المعنى المقصود من الالتزام عند المناطقة واللغويين " [2]. فرغم طول هذا النص إلا أنه يوقفنا على عتبة التفكير العقلي دلاليا عند بـ ورس و الجـ احظ، لأن الشاهد بتعبير عادل فاخوري أو المؤشر هو ما ينبني أساسا على علاقة خارجية، في حين تكون الدلالة العقلية عند الجـ احظ أصلا و برهانا داخليا، فالأهمية للتجربة الخارجية، إذ تترابط الدوال فيما بينها و تلتحم عقليا، وهذا الربط ينبع أولا من الإدراك ليعمم على صور تصبح ذات مفهوم إدراكي هي الأخرى بتعبير الجـ احظ: " غشّى ظاهرهما بالبرهان". حيث يشرح طائع الحداوي قائلا: " فتوصيل معلومة الحريق إلى صديقي أحتيج معه إلى مؤشرات من شأنها أن تسمح له بربط فهمه وإدراكه (أو معرفته) بالمنزل المقصود و المعني من الإشارة، من هنا قد لا نستعمل الكلمات فحسب بل

(1) عادل فاخوري. علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. ص:23.

(2) المرجع نفسه. ص:ن.

نحتاج في الدلالة على قصدنا و تحقيق غرضنا إلى استخدام المؤشرات..."[(1)] ، لذا وجب علينا أن نسأل السؤال الموالي: لماذا المؤشرات و ليس الأيقونات و الرموز ؟

يجيب طائع الحداوي عن بـ ـورس كما سبق و قدمناها كمفاهيم:" ... على أساس هذه المعطيات يحدد ش. س بيرس ثلاث سمات تتمايز بها المؤشرات من التمثيلات الأخرى هي: أولا: ليس لها من تشابه دال بموضوعاتها، و ثانيا: تحيل إلى أفراد و وحدات فردية وتجمعات فردية لوحدات أو متصلات فردية، و ثالثا: توجه الانتباه نحو موضوعاتها باندفاع أعمى، و من الناحية النفسانية يتعلق فعل المؤشرات بالترابط بواسطة التجاور و ليس بواسطة التشابه (كما هو حال الأيقونات) " [(2)]، أضف إلى هذا أنّ الثنائية عند بـ ـورس لا تؤدي إلى ضبط تصورات التمثيل إلاّ إذا صارت ثلاثية أي بالتشارك مع الزمن: " فإدراك عملية التلفظ يحتاج إلى دلالية من ثلاثة حدود هي: الأيقونة و المؤشر و الرمز، و إلى مستويين هما: مستوى الأيقونة و المؤشر و مستوى الرمز الذي يتحمل ثقل التقرير" [(3)]، نفهم من هذا أن المؤشر عند بـ ـورس ظهر بمستوى ما أبرزه الجـ ـاحظ من دلالة عقلية قائمة على إدراك ذهني للأشياء و موضوعاتهما، إلى جانب مدى القيمة التي تتوفر عليها التجارب الخارجية، كما أن انزواء المؤشر بهذه الطريقة في هذا الجانب معناه تقريرية الأفعال الذهنية التي رآها الجـ ـاحظ من مهام العقل عند المعتزلة حتى تكون تأويلاتهم واضحة، أما بالنسبة لبـ ـورس فهي وسيلة ليتحقق التقرير بالنسبة للمؤشر، و هذا التقرير بتعبير طائع الحداوي عن بـ ـورس متم للغاية، و غالبا ما يستخدم بين قوسين مزدوجين لأن : " المؤشر كما الأيقونة لا يقرر شيئا، فإذا حاولنا تأويل أيقونة بملفوظ فإن هذا الملفوظ سيكون بصيغة الإمكان أو الموجود بالقوة؛ أي القول فقط. " لنفرض أن صورة لها ثلاثة أضلاع...إلخ، وإذا حاولنا تأويل مؤشر فإن الصيغة ستكون أمرية أو تعجبية : " أنظر ؟ " هل رأيت؟ من هنا فإنّ المؤشر والأيقونة لا يشتغلان على أتم شكل؛ إلاّ إذا أولا فعلا أو كانا

(1) سيميائيات التأويل الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 316. 317.

(2) المرجع نفسه. ص: 319.

(3) المرجع نفسه. ص: ن.

قابلين للتأويل كما يكون نوع الدلائـل التي وقع التطرق إليها ذات صبغة دلالية أو تصريحية " [1] .

نستخلص من رأيي بـورس والجـاحظ أن الدلالة العقلية قد جعلت فحوى التأويل يتحدد بموجب إدراك داخلي لتجربة خارجية توحد بموجبها مذهب الظاهراتية الفينوميونولوجي المنطقي مع منطق المعتزلة و توجههم العقلاني، فحيثيات هذين التوجهين قد أملت على الدليل أن يكون عقليا بمعاني مدركة يوجهها العقل الوجهة السليمة التي لا رجعة فيها، و استدلاليتها و برهانها ظاهرين لدرجة التقرير الذي تتوفر عليه، الأمر الذي أمكننا أن نتمثله بموجب أنواع الدلالات مع عادل فاخوري في دراسته على النموذجين السيميائيين؛ العربي والغربي بهذا الشكل:

بيرس	أيقونـــة	شاهـــد			رمـــز
العرب	طبيعيـــة		عقليـــة		وضعيـــة

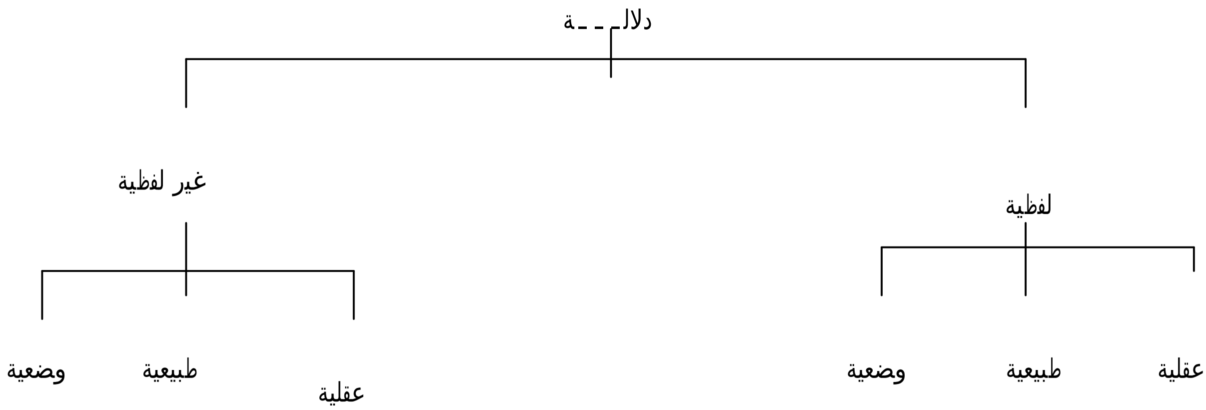
عارض إشارية

نعني بالعارض Syptom هنا الدلالة التي تعبر عن الحالات النفسية؛ كدلالة الاحمرار على الخجل والاستقرار على الوجل إلخ ..."[2]، حيث تجدر بنا الإشارة إلى أمر هام يخص المنحى العقلي للمؤشرات؛ فهي التي تحيل إلى موضوع مختلف عنها لا يستطيع الوصول إلى تجلياته إلاّ العقل من خلال التحليل الذي يخص نوع الدلالة العقلية و مشكلاتها، لذاك دلت المخلوقات المختلفة عند الجـاحظ على الخالق رغم كونها موضوعات مختلفة عن كلّ ما أدت إليه، إذ عمل العقل على إدراكه و إدراك الإحالة الدلالية عليه.

(1) المرجع السابق. ص:319. 320.

(2) علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. ص: 29.

ما تجدر الإشارة إليه في هذا النوع من الدلالة هو كونها لا تخص عند الجـاحظ مسألة غير اللفظي و حسب بل كذلك العلامة اللفظية و هو شأن كل المؤشرات (اللّغوية وغير اللّغوية)، لأنه عنى بالمعرفة؛ المعرفة في شموليتها، كما تناول افتراق المعاني و اختلاف العال انطلاقا من قول رسول ا صلى ا عليه وسلم" لبعضهم " أعقلها و توكل"[1]، إذ أكّد على أن يكون الإنسان عالما من هذه الجهة، و أن يستدل بالعقل في كل شيء، " و لولا استعمال المعرفة لما كان للمعرفة معنى. كما أنه لولا الاستدلال لما كان لوضع الدلالة معنى... و للعقل من خلال ذلك مجال و للرأي تقلب و تنشق للخواطر أسباب ولتكون المعارف الحسية و الوجدانية الغريزية و تميز الأمور بها إلى ما يتميز عند العقول و تحصره المقاييس. و ليكون عمل الدنيا سلما إلى عمل الآخرة و ليترقى من معرفة الحواس إلى معرفة العقول..."[2]. وهذا الرأي الاعتزالي في شموليته غير مختص بمعرفة لفظية دون غيرها، لأنهما لا ينفكان يشكلان المعرفة في عمومها، فلقد انطلقت المعتزلة أساسا من اللفظي أي: النّص القرآني "، هذا الجانب الذي قادهم إلى معرفة غير اللفظي وإلى الدلالات التي جعلت الإحساس ينقاد هو الأخر انقيادا أعمى وراء حكم العقل وسلطته؛ لأنّ الدلالة العقلية قد شملت التفرعين اللفظي و غير اللفظي و كلاهما قوام الدلالة عموما كما يمثل لهما عادل فاخوري: [3]



(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 115.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 115. 116.

(3) علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. ص: 32

و- "الانطلاق من التمييز بين اللفظية وغير اللفظية في معرض دراسة الدلالة بوجه عام لا يضيف شيئا جديدا سوى الإشارة إلى الكمال الذي تتمتع به الدلالة اللفظية بالإضافة إلى سائر النظم السيميائية، إذ أنها تشتمل على الأنواع ذاتها التي تشتمل عليها الدلالة غير اللفظية" [1]، لأنّ حكم المعاني الخاصة بالدلالتين: هو حكم لا يتحقق إلاّ بموجب المقاييس التي تؤدي إلى وضوح صور المعاني بوصفها لا تغربل بواسطة الحواس، بل تسير بموجب ما تفرضه عليها الأحكام المنطقية استدلالا وبرهنة بقدر ما يحققه العقل من انتصار لاكتمال وجهي الدلالة داخل مشمولات السيمياء، هذا الذي لا يتوقف عند حدود ما هو لفظي بقدر ما يبرز قيمة الجانبين لإحداث الاتزان المطلوب للدلالة.

نلاحظ في هذا المستوى بالذات أن توجهات دلالية باللّفظ أو دونه لا يمكنها أن تكون إلا من خلال الدلائـل و معرفتها انطلاقا من أساس الدليل نفسه الذي لابد أن يعين شيئا ما، فهو كما يقول: لويس هيلمسليف" قبل كل شيء دليل على شيء ما (un signe avant tout un signe de quelque chose) " و هي معان مأخوذة من مفاهيم ابستمولوجية منطقية تستخدم في العلمين على السواء، أما من ناحية لغوية فمن خلال النظرية القديمة لم ينظر إلـيه إلا بوصفه تعبيرا عن مضمـون خارجي للدليل نفسه، و من نظرة حديثـة كل من سوسيـر (F.De Saussure) و ليو ويسغربر (Leo. Weisgerber) مفادها أن الدليل هو تعبير ومحتوى في الوقت نفسـه، وبنظـرة جلـوسيمية (Gloosématique) لن يكون هذا الدليل في دلالته إلا وظيفـة سيميوطيقيـة (Fonction sémiotique) ذلك أن المادة (La sudstance) تشكل لديه أرضية عقلية هامة لتتمحور بموجبها هذه الدلالة [2].

(1) المرجع السابق. ص: س.

(2) « c'est portant de cette considération fondamentale que nous pourrons décider. S'il est adéquat de considérer la fonction sémiotique comme une fonction externe ou interne de la grandeur que nous appelons signe. nous avons adopté les termes (Expression) et (Contenu) pour désigner les fonctifs qui contractent la fonction en question la fonction

لقد رأى عادل فاخوري أن تجلي الدلالة اللفظية العقلية لا يكون إلاّ من خلال دلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار، و على الإنسان الذي " لا يختص باللفظ من حيث هو كذلك، بل بأي صوت على الإطلاق. أي بقول هيمسلاف Hjelmslev ؛ لا يدل اللفظ هنا من حيث هو صورة العبارة Forme de l'expression أو حتى من حيث جوهرها Substance، بل من حيث هو مادة Matière بحتة، لذلك مثل هذه الدلالة هي غير لفظية، أما إذا أريد إيجاد دلالة عقلية خاصة باللفظية لوجب إدراج أسماء العلم المبهمات تحت هذا القسم" [(1)]. لأنّ هذه التقسيمات لا تعيق السيمياء في شيء، فهي العلم القائم على الجانبين اللفظي و غير اللفظي، ناهيك عن كونها تظيف لأساليب التواصل الإمكانيات التحليلية المتعددة و لا تنقص منها.

يقول الجـاحظ : " و قد يشد الاسم الاسم في صورة تقطيع الصوت و في الخط في القرطاس و إن اختلفت أماكنه و دلائله، فإذا كان كذلك فإنّما يعرف فضله بالمتكلمين به، و بالحالات، والمقالات، و بالذين عنوا بالكلام، و هذه جملة وتغييرها يطول"[(2)]. لقد أجمل الجـاحظ في هذا المقطع ما يؤكد اشتمال الدلائـل على الصوت في عمومه، فأضحى الاسم شبيها مماثلا للاسم في صورة تقطيع الصوت على سبيل التماثل الفعلي بين ما هو لفظي و ما هو ليسه، أما مماثلته الأخرى فتكون للمكتوب في مقابل المنطوق؛ فرغم اختلاف الدلالة و الأماكن تبقى القيمة بالوظيفة التي يؤديها الصوت أو غيره أثناء التخاطب، و كأننا به يقول: "الوظيفة الدلالية"، وهو و إن لم يفصل لأنه رأى أن البحث سيطول إلاّ أن نظرته كانت دقيقة إلى أبعد حد في هذه المسألة، حيث يلتفت بنا إلى الدلالتين العقلية والوضعية، على اعتبار " الدلالة الوضعية هي الدلالة الاتفاقية المتعارف عليها ... كدلالة الخط والعقد والإشارات والنّصب..." [(3)]، أضف إلى هذا أن : " تحت الدلالة

---

sémiotique…) Voir : Louis Hjelmslev. Prolégomène à une théorie du langage. Trd du Danois Par Una Conger. P : 65. 66.

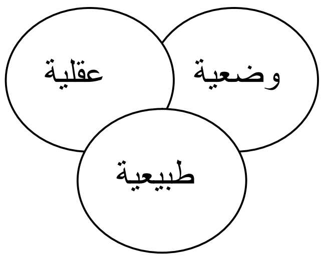
(1) علم الدلالة عند العرب دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. ص:32.

(2) كتاب الحيوان. ج1 ص: 306.

(3) المرجع نفسه. ص: 15.

الوضعية اللفظية يدرج العرب كل الألفاظ دون استثناء" [1]، لكن يبقى علينا أن نشير إلى أن الدلالة الوضعية عند الجـاحظ هي دلالة منساقة دائما و أبدا انسياقا عقليا، ولا مجال لنفي هذا التقديس الذي يوليه الجـاحظ للعقل (اعتزاليا).

للماصدق إذًا قيمة في اختلاف الدلالات، فالدلالة عقلية أو وضعية أو طبيعية، وهي دلالات تخص المدلول مهما كان، حيث تتوافق التصورات القديمة للدلالة بمنطلقات السيمياء حديثا، و ذلك بموجب ما أملته التطورات الاصطلاحية الحديثة، إذ يواصل عادل فاخوري قائلا: " بشكل عام يستفاد من المصنفات العربية؛ أن النسب القائمة تعود إلى التقاطع بين مجموعات الأنواع الثلاثة على الوجه الآتي:



وهي النسب المأخوذ بها في السيمياء الحديثة بين الرمز و الشاهد و الأيقونة، بالفعل ثمة علامات بحته من كل نوع، فمثلا يدل الدخان على النار بالعقل فقط، و لفظة " كتاب" تدل على الكتاب بالوضع فقط، و كذلك توجد علامات مشتركة بين نوعين من الدلالات كالألفاظ المحاكية على ما سبق، و كالشكل الذي يتركه جسم على الرمل إذ أنه يدل على الجسم دلالة عقلية و طبيعية معا "[2]؛ فالتقارب بين السيمياء الحديثة وآراء العرب القدامى واقع لا يمكن نفيه.

من خلال كل الشروحات التي قدمها عادل فاخوري في المجهود المقارناتي بين دراسات العرب الدلالية و ما تتقارب فيه مع الدراسات الحديثة؛ نلاحظ بشكل جلي كيف أن الدلالة العقلية قد استكملت حيثياتها في التصورين، و عملت على توضيح ما أمكن للإنسان أن يستخدمه دون غيره من دلالات يحال جزئياتها بواسطة

(1) المرجع السابق. ص:16.
(2) المرجع نفسه. ص: 36.

العقل، و كيف أنها تمكنت من أن توجد لنفسها تفوق الدلاليتين الوضعية و الطبيعة عند الجـاحظ ـ علما أنّ الدلالة العقلية متفوقة في المؤشر البورسي ـ أمّا الذي يشكل قيمة من قيم الدلالة عموما فهو:

أولا ـ الماصدق و تجليات الدلالة بالإمكان:

الماصدق هو الذي:" يرتبط أكثر شيء بالعالم الممكن، فما بين الصدق والكذب يتمحور الماصدق؛ إذ تذهب السيمنطقيا "علم الدلالة" إلى تخصيص" الأشياء المدلول عليها بالجمل و أجزاء الجمل، ومن ثم تهيأ و تصاغ بها الشروط التي تصير بموجبها الجمل صادقة أو كاذبة، و يتبين اصطلاح الناس عند تسمية الأمور؛ فمنهم من يدعوها بالمرجعية، و منهم من يصـفها بالإحالـة أو الماصدقات (الأفراد الجزئية) "[1]، حيث يعكس الماصدق مدى الاحتكام للممكن الذي يعين على إثبات الدلالة العقلية بتجلياتها، فتكون الجملة بموجب كل هذا " صادقة إذا كانت الواقعة التي تشير إليها الجملة " تجد" في عالم ممكن، و تتكون هذه الواقعة " من شيء ما " فتحصل متحققة إذا وجد فرد ما قد تثبت له خاصية معينة (منتمية إلى مجموعة خواص ذلك الشيء) كما لو كانت موصوفة بصفة من شروط الصدق" [2]، لأن السؤال الذي يجب علينا أن نطرحه في هذا الصدد هو: ما مدى إمكانية بروز الممكن في الدلالة العقلية، و هل العالم الممكن هو عالم ممكن الوجود عند المعتزلة أم أنّه واجب الدلالة على شيء بعينه؟

إنّ ارتباط الماصدق بإمكانية حدوث الدلالة بوصفها مرجعية لشيء ما (اللفظ أو غير اللفظ)، قد جعله غير مرتبط بعالم التفرد الفيزيائي كما يشير إلى ذلك فان دايك في قوله: " تختص مدلولات الألفاظ بالمعنى القوي لهذه الكلمة بمقولتي المكان و الزمان اللتين تتحدد معها خواص عالم الإمكان، و بوصفها كذلك؛ فقد تدخل هذه المدلولات في" حيّز التفرد"، فعندما أتحدث عن بيتر فأنا لا أرجع في العادة كل

---

(1) فان دايك. النّص و السياق. استقصاء البحث في الخطاب الدلالي التداولي. تر: عبد القادر قنيني. أفريقيا الشرق. بيروت لبنان. ط1. 2000. ص: 57.

(2) المرجع نفسه ص: ن.

وقت و حين إلى هذا الوجود الفيزيائي المادي لشخص بتر في الآن، وهنا بل إنما أرجع إلى شيء يطل قل ذلك أو أكثر " متماثلا" أو إلى شبيه به في سلسلة مواقف " الحياة" اليومية و لو دققنا النظر من الوجهة الصورية قلنا: يشبه أن يكون الإنسان الفرد دالة تحدد عناصرها بمجموعة تعاقب النظائر المتكافئة في العوالم الممكنة أو في مجموعة لأوقات من تتحدد بتركيب كل هذه " المواقف"[(1)]. فلقد انطلقنا إذن من عوالم ممكنة جعلت من جون أو بيتر أو أحمد؛ دوال أمكنها السير في عوالم تتجاوز أو تساوي وجودا فيزيائيا مقارنةً بوجودها الواقعي المتحقق، أو الذي يشكل صورة موازية لما يمكن أن يحمل دلالة غير فيزيائية موجودة بالفعل، إذ يرتبط الماصدق هنا بصور تشكلت في عالم الإمكان، حيث أخذت هذه الصور بعدها ضمن الصدق في إطار مكان و زمان معينين.

لقد تناولنا الدليل الفردي التصديقي (A dicent sinsign) كما تناولنا الرمز التصوري أو التصور الرمزي (A rhematic symbol or symbolic rheme) مع بـ ورس، فلاحظنا كيف تجلى عنصر التصديق في هذا المستوى من الأدلة عبر تشكلين؛ تشكلٌ واقعي و آخر غير واقعي، أضف إلى هذا مدى تقبل صدى الدليل لنوع من التجلي الخاص في التصديق "[(2)]، إذ عمل عنصر التصديق على إعادة بعث مفاهيم تجديدية في العقل انطلاقا من كونها الفعلي في الذهن قبليا؛ و بهذا تشكلت صورة ثبوت المدلول في البعدين الزماني و المكاني وفق تحقُّقَين، تحققٌ فيزيائي وآخر ذهني، و ذلك قياسا بالواقع الأول الذي أعطى للمدلول قيمته الأولية.

مثلما أشار فان دايك إلى (بيتر) قدّم لنا بـ ورس مثاله عن (الجمل) بصداه ومدلوله إلى جانب عدم فيزيائية أو واقعية طائر الفينيق" [(3)]، لكن الملفت للانتباه في تصور بـ ورس هو أنّ الركن التصديقي تجاوز المؤشرات إلى الرموز رغم اختلاف الدلالة الأولى (العقلية) عن الدلالة الثانية (الوضعية)، حيث نرجع إلى خلاصة

(1) المرجع السابق. ص:58.

(2) أنظر الفصل الأول من هذا البحث. ص: 112،118، 120.

(3) أنظر الفصل الأول من هذا البحث. ص: 104.

عادل فاخوري في الدوائر البيانية أي: علائقية كل أنواع الدلالة و حاجاتها إلى بعضها البعض في التشكل، لأنّ الماصدق يجعل مجموعة من الأسئلة تطفو على السطح كلّها تقود إلى مدى مقدرة الدلالة على تجاوز المحسوس من عدمه، أضف إلى ذلك مدى ارتباط المدلولات بالواقع المحسوس أو المجرد، حيث يتساءل أمبرتو إيكو قائلا:" هل العلامة في جميع الحالات هي الحدث الملموس أم الصورة المجردة ؟ هل هي الإنجاز الصوتي [ق- ط – ط] أم الأنموذج الصوتي والمعجمي /قط/؟ هل هو أنني أملك هنا والآن عشر قطط في المنزل (و ما يتبع من استدلالات محتملة)؟ أم هي صنف جميع الحالات ذات الطبيعة نفسها، بحيث إن أيا كان وبأي صفة كانت استضاف في منزله عشر قطط؟ فإن ذلك علامة على الحيوانات و على صعوبة أن يربي أيضا كلبا " [1]. كل هذه الأسئلة تقود إلى تصور لا ينفك يتموضع حول تشكل العلامة و قصديتها و عوالم تحققها؛ أي مقدار تحققها بين ما هو مفهومي و ما هو ماصدقي، و مدى تجاوزها التجارب الواقعية إلى عوالم محتملة، أما استدلاليتها فتبقى مرتبطة بالحدث الدال نفسه و ما يفرضه من تشكل خاص به.

إذا حاولنا أن نجيب عن هذا التساؤل مع إيكو نجد رأيه منصبا على ما تظهره المسألة من صعوبات، حيث:" يبدو في هذه المتاهة من المعضلات أنه من المستحسن فعلا أن نحذف مفهوم العلامة، فباستثناء وظيفة " القيام مقام" تضمحل جميع الخصوصيات الأخرى، و الأمر الوحيد الذي يبدو غير قابل للنقاش هو النشاط الدلالي، يظهر أن ما يجمع بين البشر (والسيميائية الحيوانية تتساءل إن لم يكن هذا متاحا أيضا للكثير من الأنواع الحيوانية) هو إنتاج أحداث مادية، أو هو القدرة على إنتاج أصناف من الأحداث المادية تعوض أحداثا أو أشياء أخرى مادية أو غير مادية ليس في مقدور البشر إنتاجها في عمل الدلالة"[2]. نفهم من هذا أن مسألة النشاط الدلالي هي المعضلة التي يتوجه بموجبها الماصدق، و الذي أقر بـ ـورس بتشكله الظاهراتي بكل ما تحتمله الظاهرة من تحققات، كما رأى الجـ ـاحظ بتشكله فقط في

(1) السيميائية و فلسفة اللّغة. ص: 52، 53.

(2) المرجع نفسه. ص: 53.

حدود عقلانية الأمور الصادقة اعتزاليا، إذ يقول طائع الحداوي: إن" الدلائـل تقسم، من جهة الإنتاج إلى ثلاث ثلاثيات:

الثلاثية الأولى: الدليل في ذاته بوصفه:

- كيفية بسيطة.
- وجودا واقعيا.
- قانونا عاما.

والثلاثية الثانية: الدليل باعتبار موضوعه:

- بامتلاكه لطابع في ذاته.
- لعلاقة وجودية مع موضوعه.
- لعلاقة مع مؤوله.

والثلاثية الثالثة: الدليل باعتبار مؤوله بوصفه:

- دليل إمكان.
- دليل واقعة.
- دليل علة وعقل " (1)

فمن خلال هذا التقسيم نجد أن حدود النشاط التأويلي بين بـورس والجـاحظ في ماصدق الدلالة هو الإمكان، الواقع، العلة والعقل، وعبر مسار بـورسي نلاحظ أن الماصدق قد توزع ليس فقط من خلال أنواع الأدلة؛ بل من خلال سمات الدليل نفسها، فالدليل في ذاته يمكن أن يعكس ماصدقا واقعيا و كيفيات بسيطة، أما في علاقته بموضوعه فعلاقته هي علاقة تواجد بإزاء موضوعه، أما على مستوى النشاط التأويلي فالدليل ممكن، واقع، و علةٌ عقليةٌ سواء أكان الموضوع واقعيا أم غير واقعي، و بالتالي فقد تجاوز الدليل عند بـورس بعده الدلالي إلى بعده التأويلي في المرحلتين الثانية والثالثة كما يواصل طائع الحداوي : " ففي الحمل الأول نتناول بالاستقصاء البعد التركيبي للدليل، وفي المقام الثاني البعد الدلالي، وفي المستوى

(1) سيميائيات التأويل الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 272.

الثالث البعد الذريعي (التداولي) " [1]، و رغم عدم وجود كل هذه الجزئيات التفصلية عند الجـاحظ إلاّ أن الإمكان و العقل قد وجدا طريقا خصبة لأفكاره العقلانية التي تقدسها المعتزلة.

إن المعيار العلمي أو الفلسفي هو ما يطبع معيارا دلاليا فكريا أو معرفيا عند بـورس، و ذلك لأجل ما تتشكل منه الدلائـل التي لديها مؤولات نهائية ذات طابع فكري أو معرفي، إذ من وظيفتها تقديم معايير تحدد الصحيح سواء أفهم على أنّه ملاءمة، أم تماسك داخلي، أم احتمال، لأنّ هذا النوع من التناول تختص به الفلسفة والعلوم [2]، و هو أمر* يتفق فيه كل من بـورس والجـاحظ على السواء، إذ يقول الجـاحظ : " [و ليس يكون المتكلم] جامعًا لأقطار الكلام متمكنا في الصناعة يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، و العالم عندنا هو الذي يجمعهما "[3]، فعلى العالم أن يكون موازنا بين الدين و الفلسفة خاصة إذا تعلق الأمر بدال كـ: "ا□"؛ فهو دال يجعلنا نسأل عدة أسئلة نأخذها كمثال بين كلٍ من بـورس و الجـاحظ، فهل سيتفقان في الدلالة رغم بعد المعتقدين؟ و هل يمكن أن نلمس حدودا عقلية تجعلهما يأخذان بالمنطلقات نفسها؟ و هل يمكننا القول: إن هذا النوع من المقارنة بين نهجيهما في الدلالة يجعلنا نوغل أكثر في بحثنا هذا ليأخذ بعدا علميا و شائكا في الوقت عينه؟

1 ـ " ا□" دالا في ميزان الماصدق بين بـورس و الجـاحظ:

يقول الجـاحظ: " و إذا كانت الأعيان هي الدلالة على ا□ فرفعت الدليل فقد أبطلت عليه، و لعمري إنّ في الجمع بينهما لبعض الشدة"[4]، فإذا تمعنا كلامه وجدناه يعطي الفلسفة قيمتها في الدلالة العقلية الخاصة بالمتكلم عموما و لقوام علم

---

(1) المرجع السابق. ص: 272.

(2) Carontini. L’action du signe. P : 29.

* يورد محمد معتصم في ترجمته لـ لائليات الشعر عن مايكل ريفاتير في الصفحتين 28، 29، ترجمة تخص تجاوز كارونتيني هذا المعيار إلى المعيار الجمالي و ما قبل الأخلاقي، لذا أنظر: ص: XLII. التوطئة.

(3) كتاب الحيوان. ج2. ص: 34.

(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 135.

الكلام عند المعتزلة بصفة أخص، أمّا رفع الدليل على الله عزّ وجلّ فهو خطأ يصيب المدلول من جهة ما يمكن أن تذهب إليه الأعيان، لأنها لن تكون في مستوى العقلنة، و رغم هذا المذهب الواضح في قداسة العقل عند الجـاحظ إلاّ أنّه يرى بأنّ هذا النوع من الموضوعات هو من أصعب ما يمكن أن يعطل مقالاته:" و أنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلّما غَمَزْتُ قناتي في باب من الكلام صعب المدخل، نقضت ركنا من أركان مقالتي ! و من كان كذلك لم ينتفع"[1]، فرغم ما أظهره الجـاحظ من تحليل لوسائل إدراك الخالق من عقل وإدراك؛ إلاّ أنّه مدركٌ في الوقت نفسه أنّها مسألة صعبة، فربما لأن العقل مهما أراد معرفة هذا الركن يبقى قياسه بالماصدق أمرا لن يقاس بالواقع الملموس، ولن يقاس بتجربة فردية خاصة، حيث يكون المفهوم إدراكيا من وجهة قداسية أكثر منها مفهوما معرضا للماصدق، فهو لن يحتاج أساسا لهذا المفهوم في التحليل دينيا، و لو أردنا معرفة هذه الوجهة عند بـورس كيف يمكن أن نلفيها؟ هل سيقاس المفهوم بالماصدق العقلي حسيا أم تجريديا؟ و هل طرح هذا السؤال بهذه الكيفية عند الجـاحظ هو سؤال مشروع علميا؟ لأنه السؤال الذي سيفتح لنا أبواب مفهوم الله و دلالته في ميزان الماصدق بين طرحين سيميائيين؛ الأول أمركي (بـورس)، والثاني عربي (الجـاحظ)؟

تأخذ كلمة " الله" أبعادها ـ في الغالب ـ كجانب قداسي مستقل، يفرض بعض الدراسين بموجبه اتجاهاتهم و نظراتهم إلى مفهومه و دلالته في ضوء الحدود التي يرونها مناسبة لهذا المبحث المستقل. نقول : (مبحثا مستقلا) لأنه مبحث يكون فيه المفكر منهم بمثابة المفكر الدلالي في وحدة دلالية شائكة: قد تمس المنهج الفكري و تدحضه، كما قد تبرز اتجاها دينيا بمساوئه عند اتجاه ديني آخر، كما قد تأخذ بعدها المبهم عند البعض المتبقين...إلخ.

في خضمّ تناول هذه المسألة عموديا وأفقيا؛ وجد بـورس نفسه مجبرا على التفريق بين مفهومين اثنين هما " الواقع" و " الوجود" إذ يقول: " سآخذ حريتي في استبدال " واقع " إلى " وجود "، و هذا ربّما زيادة في الدقة ناتجة عن الوسوسة،

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 135.

لكن أنا نفسي أستعمل " يوجد" دائما في معناه الفلسفي الصارم ليتفاعل مع باقي الأشياء الأخرى في المحيط، ضمن هذا المعنى بالطبع سيكون فيتيشيا* أن يقال إنّ ا يوجد، و بالعكس فكلمة " الواقع" مستعملة في اللّهجة العادية ضمن معناها الفلسفي الصحيح، لذلك فثمة يكون السؤال: أأؤمن بواقع " ا" ؟ أجيب : " نعم"[(1)]. فالانطلاقة الأساسية عند بـ ورس للتوصل إلى هذا المفهوم؛ هي أنّه لابد أن نؤمن به في الواقع حتى يكون مجال الدلالة واضحا، أما الواقع الألوهي فهو من جانب فلسفي مفهوم صريح صحيح، فالجـاحظ قد جعل الفهم في الدين من أصعب ما يواجه المؤول، و كانت الفلسفة كذلك تقريبا من حيث عوالمها غير المتأتية لأي كان، ولكنّ انطلاقته للتوصل إلى مفهوم ا هي انطلاقة قد سلّم فيها ببعض الشدة، وكذا (استعاذ با من أن يكون قد غمز قناته في باب من الكلام صعب المدخل)، لأنه مدرك تمام الإدراك أنّ هذا النوع من الدلالة هو نوع صعب المدخل بالفعل، لماذا؟

يجيب بـ ورس: "أُبلّغ يقول: أن " جميل" تقريبا كل شخص- تقريبا – يعتقد أو يؤمن به: فهذا تضمين العديد من الرجال العلميين من جيلي، الذين تعودوا التفكير في أن الاعتقاد عديم الأساس كليا، سبب وقوعهم في هذا الخطأ العجيب هو اعتقادهم الخـ ـاص: أنهم يخصصون المفهوم، و بفعل هذا يغيرونه حتما، فمثل هذا المفهوم الخاص أو الدقيق الذي يُرى بسهولة لا يكون مبررا حتى إذا لم يكن دحضه تاما، فكل مفهوم مبهم هو عرضة لأن يكون مناقضا لنفسه: من هذه النواحي التي هو فيها مبـ ـهم (لا مفهوم)، حتى تلك التي هي من الرياضيات الدقيقة جدا، و البعض من الأكثر أهمية للاستعمال اليومـ ـي مبـ ـهمة جـ ـدا"[(2)].

نفهم من كلام الجـاحظ أنّ هناك عنصرا قياسيا هاما يمنعه من التفصيل أكثر في دلالة كلمة " ا"، حتى أنه لم يشأ فتح هذا الباب لأنه صعب المدخل، أما بـ ورس فقد رأى عند العلميين من جيله أنّ هذه الكلمة قد اكتسبت دلالات خاصة

* كأن يؤمن شخص بجالب حظ مثلا أو صنم، فأنصار هذه الأشياء يطلق عليهم اسم فيتيشيزم (Fetichism).

(1) Philosophical writings. P :375.

(2) Ibid. mp.

جعلتها خاطئة و عديمة الجدوى، لأن الجانب الذي لم يوضحه الجـاحظ من دلالة هذه الكلمة هو ذلك الذي يؤدي الدخول فيه إلى الخطأ، لكن الابتعاد عنه يجعل الإنسان عند الجـاحظ مجانبا للخطأ كذلك، بل و يستفيد من دلالة حقيقية بالاستعاذة من الشيطان الرجيم حتى لا يقع في الزلل، أما الخطأ الذي رآه بـورس عند علماء جيله فهو الإبهام الذي أخذه هذا المفهوم من خلال التخصيص، فحتى لو كانت بعض العلمية مبهمة، و بعض ما نستعمله في حياتنا اليومية مبهما؛ فإن الإبهام إذا مس هذه الكلمة زادها تناقضا دلاليا يمكن رؤيته بسهولة و لا حاجة لتبريره، فكيف يتجلى ذلك؟

يجيب بـورس: " اعتقاداتنا الفطرية التي تتضمن مثل هذه المفاهيم جديرة بالثقة أكثر بكثير من النتائج المؤسسة أفضل من العلم، إذا فهم هذا جيدا؛ للحظة سنفكر أن هناك عنصرا للنظام في الكون يمكن لأي مختبر أن يعيد ذلك المقترح خاما، فيترك متأكدا من الغريزة أو الحس العام. إنه لمن المضحك بتر هذا السؤال. لكن عندما يتعهد أي شخص ليقول بالضبط: على ماذا يقوم هذا النظام في الكون؛ سيجد بسرعة اجتياز كل رجال المنطق المفوضين الذين يقدمون ما يريدونه كثيرا ـ حتما ـ إلى التعريف والتشويش في التعامل مع المفاهيم المبهمة للحس العام"(1).

يرى بورس إذن أنّ الإحساس الفطري* يرقى في بعض الأحيان إلى أن يوثق به، كما قد تكون هذه الثقةُ ثقةً تتجاوز ثقتنا بالعلم، و تكون أفضل من العلم ذاته ـ وعلينا أن نفهم هذا جيدا ـ، فتجربة مخبرية قد تدحض رغم علميتها وموضوعيتها في ضوء الأسس العلمية الاستقرائية التي انطلقت منها، كما قد تعاد مقترحاتها من الأساس، لكن حسا عاما أو غزيرة قد تقوم مقام ما يمكن تركه علميا، إذ يكون صالحا للدلالة على بعض المفاهيم، أما إذا تساءلنا عن رجال المنطق و تصوراتهم

(1) Op .cit. P :376.

* هذا المذهب مع هذه الكلمة بالذات لا يلغي عقلانية بـورس و حسّه الرياضي. إنما فقط للحس دوره في الرؤية العقلية للمدلولات.

نجد أن بعض ملامح الفلسفة قد تُشوش على بعض المفاهيم المضبوطة في هذا الكون و في نظامه.

يقول بورس ممثلا لمعنى كلمة ا□ عند البراغماتي:" إذا سئل البراغماتي عما يعنيه بكلمة: " ا□"؛ يستطيع ـ فقط ـ القول بأنّها بالضبط مثل معرفة لمدة طويلة مع رجل ذي سلوك عظيم، قد يؤثر على أسلوبه الكامل بتصرف عميق، هذه اللمحة في صورته قد تحدث مفارقة (اختلافا) كما لو أن العيش مع الدكتور جونسون (**Dr.Jhonson**) تقريبا، مكّن بوزفل(**Boswell**) الفقير من كتاب خالد وكتاب حقا سامي جدا، كما أنّ دراسة طويلة من أعمال أرسـطو قد تجعله معروفا(**acquaintance**)؛ إذًا لو أنّ التأمل و دراسة العالم الفيزيونفساني (**phisico-psychical**) يمكن أن يشبعا رجلا بمبادئ تصرف مماثلة لتأثير مناظرات رجل عظيم"[1]. هنا بدأت كلمة " ا□" تأخذ بُعدها البراغماتي الشبيه بصورة رجل عظيم معروف مثل أرسـطو، أو صورة رجل في سلوكه عظمةٌ كالدكتور جونسون، وبالتالي يصبح ملفوظ " ا□" وحدة دلالية تقاس في عظمتها اللامحدودة ببعض مناحي العظمة في الواقع، و هذا المبدأ سيقوم به الدرس الفيزيونفساني العالمي، و ذلك عن طريق وضع صور للممثلات و الواقع؛ من خلال التأمل في الوجوه التي يمكن أن يحدثها الشبه؛ أي المزاوجة بين جوانب فيزيائية نفسية و دلالات غير محدودة، لأن الدلالة في حقيقة الأمر غير محصلة؛ وإلاّ لما لجأ البراغماتي إلى قياس دلالة كلمة" ا□" بما يوازيها من عظمة في الواقع، وكأنه يخلق عوالم مشابهة للتقرب من المدلول.

تعتبر المقارنة بين سلوكاتٍ من هذا القبيل مقابلةً غير متكافئة، كما أنّها لا تجعل صفة أي عظيم من البشر في مصاف صفات ا□، حيث لا يمكن أن ننسب □ صفات خاصة بالإنسان" ثم ذلك نظير العقل، لأنّه مستحيل القول الذي يعني أنّ رأي خاصية إنسانية قابلة للتطبيق، والذي يعني با□- علماء دين عظماء- مختلفون بالطبع-، إذ يوضحون بأنّ أي واحد <u>لا يستطيع نسبة عقل لـ : " ا□"، و لا فهم</u>

(1) Op. cit. P :376.

ما يتضمن غالبا عنصر المفاجأة، و تعلم الذي وحده لم يعرف. و باختصار هذا العقل بالضرورة، لذا فعلى خلاف لنا في ذلك المستوى العالي - بشكل خاطئ- . البعض من ذلك في رأي الكنيسة، و السلبي الوحيد. كما أن يكون مختلفا كليا عن كل شيء ما عدا ذلك، بأننا يمكن أن نربط أي معنى بالاسم. إنها ليست كذلك؟ لأن اكتشافات العلم مكنتنا من توقع ما سيكون مجرى الطبيعة وحسمت صحة ذلك (والذي مع ذلك لا نستطيعه)، والذي معه لا نستطيع أن نفكر أي فكرة عن الآلهة يمكن أن نمسك جزءا من فكره إن جاز التعبير(**as it were**)"[(1)]. يقف علماء الدين بهذا الشكل موقفا يحد من فرض القياس بالمشابهة، ذلك أن قياس كلمة " ا" بشخص عظيم هو نسبة عقل لهذا الإله، وهو ما يرفضه رجال الدين، إذ لا بد ألا ننسيء فهم خصوصية هذه الكلمة و نسقط عليها كل القواعد التي نذكر منها: علاقة ارتباط كل اسم بمعنى؛ فهي ليست كذلك و لن تكون كذلك، فإذا كانت العلوم قد مكنتنا من فهم مجريات الطبيعة، و فكت بعض دلالاتها؛ فالذي يمكن أن يعبر عنه من خلال هذه الإنجازات؛ أنّها قدمت جزءا من فهمنا لفكر ا، و بتعبير بـ ورس- إن جاز التعبير - لأن الانطلاقة أساسا بألا عقل ؛ لأنه لا مجال لمشابهته بالإنسان مهما كان، حتى قولنا: " نمسك جزءا من فكره : يعتبر قولا يحوي المشابهة إلى حد كبير، و هو الأمر الذي جعل بـ ورس يقول: " إن جاز التعبير "؛ فكل فكرة عن الآلهة هي فكرة لا محدودة و لا يمكن أن تضبطها أجزاء من أفكار حول الشيء، و حتى إن تصورنا أفكارا للآلهة تبقى صور أفكار عن ملامح قاصرة و غير بارزة في أشكال مكتملة.

يواصل بورس قائلا: " الآن يكون جواب البراغماتي؛ مثل هذا عما يعنيه بكلمة " ا". السؤال سواء أهناك حقا مثل هذا السؤال أم لا؛ فإن كل العلوم الفيزيائية هي مجرد تلفيق اعتباطي لطلاب الطبيعة وأبعد على السواء؛ درسا لغو تاما بوذا (**Gautama Boodha**)، كونفيشيوس (**Confucius**)، سقراط (**Socrates**) وكل الذي – من أي وجهة نظر- أخذ بطرقهم لقيادة التحديد، فبواسطة تأمل العالم

(1) Op. cit. mp.

الفيزيونفساني (physico psychical) يكون فكرهم احتياطيا فقط، أو تكون الحقيقة وراء الظواهر التي لا يفكر فيها الرجل الطائش (Frivolous – man)، و كذلك صبر الإنسان الخارق (Super human courrage)(1)، فالعالم الآخر هو الذي يبرز مفهوما كهذا المفهوم، إذ لا يمكن أن يكون التغيير الفيزيائي إلاّ تلفيقا اعتباطيا لطلاب الطبيعة، لكن في الوقت نفسه يبعد بـ ـورس تفكيرات سقراط وغوتاما بودا وكونفيشيوس عن هذا المجال، لأنّ التأمل الفيزيونفساني هو ما يجعل فكرهم احتياطيا، فالحقيقة لا تكون إلاّ خلف الظواهر، حيث أنّها لا تتأتى لأي كان؛ لأنّ الحكم بالجانب الواقعي ليس هو الحكم بالجانب الفيزيونفساني، وليس حكما بالموجود، فبودا موجود في الواقع و في المعتقد البوذي، و كونفيشوس في المعتقد الصيني، وسقراط مرتبط بالآلهة الآثينية*؛ و من خلال الوجود غير الظاهر يمكننا

(1) Op. cit. p :376,377.

* ارتبطت البوذية باسم بوذا (ت س:483 ق م) و جاءته فكرة الاستنارة تحت ما يطلق عليه لفظ : " شجرة الاستنارة، إذ يقوم تصوره على ما يلي: " أن الحياة كئيبة غير مقنعة، وأن الطمع سر بلائها، وأن القضاء على كآبتها يمكن بالقضاء على الطمع فيها، و أن السبيل إلى ذلك إنما بالطريق الشماني النبيل الذي مضمونه : الرأي السديد، و الطموح السديد، و السلوك السديد، و التكسب السديد، و الجهد السديد، و العقل السديد، و التفكير السديد. وبذلك يتحقق الصفاء النفسي والفكري فنبلغ النيرفانا(Nirvana) أي الانطفاء أو الخمود؛ حيث يزول منا الاحساس بأنفسنا كذوات، ونذوب ونتلاشى في الوجود أو الحقيقة الكامنة وراء الوجود الظاهري. فهي فلسفة عدمية أو فلسفة نفي. أنظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 166.

أما الكونفوشيوسية فنسبة لكونفيشيوس (489. 551) وتلميذه منشيوس، و تعاليمها محافظة تدعو إلى الاستكانة والتواضع والطاعة لمن هم أعلى مقاما، و تعزو الفوارق الاجتماعية إلى إدارة السماء، و ترد الشر إلى قصد في المعرفة أو في التربية، وكانت هذه السلبية في الكونفوشية سبب عزوف الجماهير عنها؛ الأمر الذي جعل بعض فلاسفتها يصطنعون تعاليم الفلسفات المناهضة حتى تجد الكونفوشيه طريقها إلى عقول العامة. وهو ما يعرف باسم الكونفوشيه التوليفية، ومع ذلك كانت الكونفوشيه أعجز عن تلبية حاجات الشعب، فلما تبنتها أسرة سونج بعثت ما يسمى بالكونفوشية المحدثة لتقاوم بها البوذية الهندية الدخيلة، و انقسمت الكونفوشية المحدثة إلى حركة عقلانية ترد الكثرة إلى الواحد الذي هو المبدأ الكلي أو القوة المادية، و تقصى الطبيعة الإنسانية وخاصة الخلقية، وهي حركة مثالية تصف المبدأ بأنه العقل الكلي الأزلي، ثم اضمحلت الكونفوشية في الصين بعد انتصار الماركسية أنظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية.. ص: 694.

أما سقراط فهو الفيلسوف اليوناني 399. 47 ق.م وهو أبو التفلسف عاش الفلسفة ولم يكتبها كان مثالا للعقل وبطلا إنسانيا متحرر الفهم فلسفته تقوم أساسا على: " " إعرف نفسك" ولعل بـ ـورس قد أتى به للدلالة على العقل

الوصول إلى الحقيقة الكامنة بالنفي أو العدم عند بوذا، و يمكن النظر إلى القوى الخارقة بأنه من الواجب التسليم لها و لكل ما تحمله من دلالات كونفوشية متصارعة مع البوذية، و أن ننظر للآلهة نظرة عقلية مع سقراط تجعل مكيال العقل محققا في كل أعمالها و صفاتها و نظرتنا إليها، فبين هذه التوجهات يصل بـ ـ ورس إلى ضبط الموقف من هذه الكلمة؛ و نقصد بالموقف الصورة التي تأخذها الآلهة في نفوسنا.

و على ذلك" يرتبط الآن المرشد الوحيد للإجابة عن هذا السؤال؟ بقوة عاطفة الحب و التي هي بالتقريب تفوق المعلم؛ يعتبرها كل شخص عالم و كل شخص جاد كان وعميقا يحترم الطبيعة، لكن مهما قد يكون هناك من الحجة في كل شيء بالمقارنة مع قوته كنداء إلى غزيرتـ ـه الخاصة التي لحجة ما (مادة أن تظل)؛ حجر الأساس لبناء مؤسسات كاثدرائية " [1]. هذه العاطفة قد تنم عن إعطاء صور معينة لمعنى الكلمة، فما الذي يدفع شخصا لبناء مؤسسة دينية؟ إنّها قوة العاطفة إزاء مفاهيم معينة، فبواسطتها تتوجه الدلالة و تظهر بعض ملامح الصورة في دين من الأديان.

لقد وضحت المعتزلة قداستها للعقل، و أخذ الجـ ـاحظ بالمنحى عينه، ذلك أن الاحتكام للعقل من شأنه توضيح المسائل و المدلولات بالإدراك، أضف إلى هذا فارتباط الدلالة العقلية- كما أسلفنا بالتجربة - قد جعل التجربة ذاتها بناءً يجب توضيح مفهومه إزاء العقل، و إلا لظهرت بمظهر المختبرية و علمية التحليل الدلالي. يقول بـ ـ ورس: " يجب أن يكون مفهوم التجربة كله نتاج العقلنة، بعض العلماء النفسانيين الذين أحترم سيوقفونني هنا ليقولوا: إنهم حينما يعترفون بأن التجربة أكثر من الإحساس المجرد الذي لا يستطيعون تمديده إلى المنتج العقلي

الذي تحكم في آلهة اليونان بفعل الفكر المتحرر عند سقراط، فالآلهة قد تكون فاجرة أو العكس. أنظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية و اللاتينية والعبرية و اليونانية. ص: 412. 413. أما أفلاطون فقد نقل في المحاورات موقفه من الآلهة كالتالي: حبها وما تقدره من التقوى وما نحن بصدد حبه، لأنه مقدس من الآلهة في محاورة أو طيفرون أفلاطون '(أو طيفرون الدفاع أقريطون فيدون تع: زكي نجيب محمود مكتبة النهضة المصرية 1963 ص: من 30 إلى 60 حول أعمال الآلهة وكيفية تصورها.

(1)Op. cit. p : 376.

الكامل منذ ذلك الذي يتضمن تخيلات أوهام الهلوسة المؤمنة بالخرافات و مغالطات كل الأنواع، و بأنهم يحددون تجربة لإحساس التصورات. لكني أجيب : إن بياني هو المنطقي الوحيد؟ فالهلوسات، الأوهام، التخيلات المؤمنة بالخرافات ومغالطات كل الأنواع هي تجارب لكنّها تجارب مساء فهمها؛ بينما القول؛ إن كلّ معارفنا تتعلق بمجرد إحساس الفهم، التصور هو أن نقول إننا نستطيع و ليس الحب حتى عن طريق الخطأ من بين أعلى مسائل الشرف كتطلعات "(1)، فالتجربة ذات معنى ومفهوم واسع لكن علينا أن ننظر إليها بموجب ما تفرضه نتاجات العقل، و ألا ننسيء فهم التجارب فنوقع أنفسنا في شيء مجرد لا يمكن أن يكون في العقل، و بهذا يلحق بـ ورس الإحساس بالرقابة العقلية الموجهة لمفهوم كلمة " ا" حبنا و تقديسنا له، ليجعله كمدلول واضح عقليا في أذهاننا رغم الصعوبة التصورية التي تكتنفه.

فمهما كان تصورنا لهذه الكلمة لن تكون نسبة علمية محضة، و لن تتجلى في شكلها النهائي، لأن السؤال الذي يجب طرحه حول هذا االمفهوم هو: " هل يمكنك أن تجعله نتيجة من بعض أنواع العقلنة الجيدة أو السيئة؛ لماذا تستطيع العقلنة أن تجهز العقل بلا شيء في العالم ما عدا بتخمين قيمة إحصائية معينة؛ لذلك فإنه لطالما وجدت في أغلب الأحيان بعض أنواع الأشياء في بعض تركيبات الفصول العادية للتجربة، والشك بمعنى الشك في صلاحية الأفكار الأولية الذي هو في الواقع اقتراح لجعل الفكرة خارج المجال و يسمح بأي ولوج لتطبيقاتها. إنه مدان بالنظرية العلمية الأساسية الأولى؛ إنها مدانة أولا بتحقيق، و مدانة ثانيا: لأنها تعالج نسبة إحصائية كالشيء الذي سيكون حوله إنصاف، لا بالنسبة إلى الإله يفتح عيونك وعقلك و قلبك الذي هو أيضا عضو إدراكي و أنت تراه، لكنك قد تسأل: ألا تدخل هناك أية أوهام ؟ "(2). لا يجد الضبط المفهومي الصارم طريقه إلى تحديد دلالة هذا النوع من الدوال، فيصبح القلب عضوا إدراكيا شأنه شأن العقل، لكن هل يمكن أن تلحق أوهام بمثل هذه المفهومات؟ " نعم، قد أعتقد الرنين أسود، و بالفحص القريب الذي قد يظهر قنينة خضراء. لكن لا أستطيع اعتقاد الرنين

(1) Ibid. P :377.
(2)Op. cit. mp.

أسود إذا لم يكن هناك مثل هذا الشيء الذي سيرى كأسود، لا يمكن أن أعتقد بأن المتأكد من نفسه يضحي بالعمل، إذ لا مثيل لهذا الشيء، بينما قد تجد تضحية بالنفس بالرغم من أنه قد يكون نادرا جدا. هم المؤيدون للاسمانية* و المؤيدون للاسمانية لوحدهم الذين ينغمسون في مثل هذا الشك الذي يدين تماما الطريقة العلمية "(1). بهذا الشكل ختم بـ ورس نظرته حول مفهوم ا، حيث أمكننا بموجب ذلك التوقف عند الملاحظات الموالية:

- لقد أكد على العقل و على العقل كقلب، وعلى القلب كعقل، حيث يمكننا أن نرى مثل هذه المفاهيم بالإحساس لأنها مرتبطة بالتجربة.
- وهذه التجربة هي التي رقت الإحساس إلى قيمة للعقل.
- العاطفة في قوتها ساهمت في توجيه دلالة من الدلالات العقلية وأكدتها، أما عنصر المماثلة فقد أسقط عن هذا الدليل لأنه لا مجال لإثباته ولإثبات صورته على الأقل من خلال الاعتبار العام للكلمة، فهناك بعض الأديان تكون فيها كلمة ا متجسدة في صورة معينة(البوذية مثلا)، أما بالنسبة لبـ ورس فمبادئ كهذه لابد أن تتوجه إلى معرفة المدلولات الخاصة بالمعالجة الوجودية أكثر منها الواقعية، فالشيء الذي لا يمكن مقارنته لا يمكن تخيل صورته.
- كما أن فتح مجال كهذا من قبل بـ ورس قد جعل مفهوم كلمة " ا" مفهوما يبتعد عن قيود دين بعينه، بل تأكد بموجب ما ختم به نظراته، من أنه قد أعطى للكلمة مساحة تكسر كلّ هذه القيود، فالمعاني لا تزول بزوال الأسماء على رأي الاسمانية- فالقول بهذا يلغي عن كلمة " ا" مدلولها الفعلي الذي مهما حاولنا ضبطه يبقى غير متأت لحصوله فعليا في وجه مكتمل.
- لقد اجتمع الجـاحظ و بـ ورس في تحديد قيمة العقل و قدماه في صور موجهة للمدلولات و المفاهيم و إن اختلفت سياقات التفكير لديهما، فإذا كان "

* مصطلح سبق شرحه. أنظر: الفصل الثاني من هذا البحث. ص: 217. عن المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية والإنجليزية و الفرنسية والألمانية و الإيطالية و الروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية. ص: 66، 67.

(1) Ibid. mp.

ا" لفظا لا تتأتى معرفته الكاملة عند الجـاحظ، فالأمر سيان عند بـورس، و هو مذهب جمع بين فكرين مختلفين دينيا، لكنهما وقفا مفهوميا على مسألة دلالية هامة مفادها: أن المماثلة التي يمكن أن يقول بها البعض هي مماثلة لم تجد طريقها إلى تحليل بـورس لكلمة ا، و مع المعتزلة فـ :" دلالة العقل لا تسعى إلى إظهار الحقيقة فحسب، و إنما تروم تشويفها و إدراجها فهما و تبصرا من خلال الوقوف على نقائضها من الوجوه المحتملة التي تنافسها في التجلي "[(1)]. لأنّ العقل أبدا يحدث مماثلات ينطلق منها في التصور لكن هنا بالذات، واستنادا لما ذهب إليه الجـاحظ في نصه الأخير؛ فالاستعادة با خوف من التوصل إلى دلالة خاطئة للأعيان، فحدوث المماثلة هنا أمر متعسر.

▪ من جانب آخر فاحتكام بـورس إلى العاطفة في معرفة هذه الدلالة وتوجهها العقلي أي عملها تحت رقابة العقل هو؛ المنطق نفسه الذي يأخذ به الجـاحظ في قوله:" و للأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس وحكم باطـــن للعـــقول. و العقل هو الحجة"[(2)]، و هو القول ذاته الذي يعلّق عليه هيثم سرحان بقوله:" إن التأويل باعتبارالدلالة العقلي، هو حكم الأصل الذي يقطع و يقضي على ما سواه"[(3)]، كما يضيف أيضا عن المشابهة وحكم العقل قائلا: " تتأسس الدلالة العقلية على القياس؛ بل إن القياس يشتق أدواته من دلالات العقل، لأن القياس قانون عقلي يقود إلى استدلالات صحيحة، وتتيح الدلالة العقلية التفريق بين المواد المتشابهة، في حين أن دلالات الحواس قد تخدع الإنسان وتظلله "[(4)].

• أما بـورس فقد رأى أنّ العقل لما عجز في تحديد دلالة " ا" عن إيجاد الشبه عمليا احتكم إلى قوة عاطفة الحب لأنها الأنجع، و الأمر ذاته رآه الجـاحظ في دلالات المخلوقات الأخرى، إذ يواصل هيثم سرحان قائلا: " لقد رأى الجـاحظ أن مخلوقات ا كلّها تدل على عظمته و قدرته، فالغزال يدل على قدرة

(1) استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. ص: 152.
(2) كتاب الحيوان.ج1. ص: 207.
(3) استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. ص: 151.
(4) المرجع نفسه. ص:ن.

ا□ بالدرجة نفسها التي يدل بها الذئب أو الخنزير، إلا أن هذه المخلوقات مختلفة في نظر الناس لأن ا□ زودهم بقدرة يميزون من خلالها الانتفاع بهذه المخلوقات ولأنها"... أمور فرقها ا□ تعالى في عيون الناس و ميزها في طبائع العباد، فجعل بعضها بهم أقرب شبها... فلا تذهب إلى ما تريك العين و اذهب إلى ما يريك العقل"[1]. لأنّنا إذا ربطنا كلام الجاحظ عن دلالة ا□ بهذا الكلام؛ نجد أن ما تريه العين لإبراز دلالة كلمة " ا□" غير متوفر، لكن المتوفر هو ما يدل على ا□ و يحدد بعضا من مدلوله بوصفه لفظا، نرى أن الجـاحظ و بـورس قد حدداه بطريقة تكاد تكون متقاربة: أي أنّهما قد التقيا في إعطاء العقل قيمته الكبيرة، ففتحا مجال الدلالات العقلية في تصويرهما لمفهوم ا□، لكن طريقة ختامهما للمسألة هي ما جعلت الأمر يأخذ بعدين خاصين بينهما؛ فالحب هو ما وجّه مفهوم ا□ عند بـورس، والرهبة في توجه خاطئ للمفهوم مع خشية الزلل هو ما وجّه هذا المفهوم عند الجـاحظ.

- لقد وصل الجـاحظ إلى حد جعله يتأكد من أن الباب الذي هو صعب المدخل في هذه المسألة؛ هو الباب الذي من توقف عنده لم ينتفع؛ أي أنه أدرك أن من الدلالة ما لا يمكن أن يحده العقل، والمسألة ذاتها أدركها بـورس لأن العقل لم يستطع أن يدرك إلا جزءا من دلالة كلمة " ا□"، إنما وجهتها مشاعر الإنسان العاقل في تقديسها لدلالة هذه الكلمة بالذات، و بالتالي فقد وصل الجـاحظ و بـورس إلى نقطة من التدلال اللانهائي لهذه الكلمة، وهو نوع من التدلال الذي لم يخضع للمماثلة، و بالنسبة لبـورس المماثلة لا يمكن أن تكون، أضف إلى هذا فهذه الكلمة تجعل المفكر صاحب فكر قاهر أثناءالتدلال لأنها غير محدودة الدلالة كما أنّها صعبة التأويل.
- كلمة ا□ دالا ليست كلمة متأتية للطرح الدلالي بشكل بسيط عند المفكرين، فلا هي في مصاف كلمة: وردة و لا جمال و لا جمل...؟

2 ـ الدلالة وتناسب الألفاظ:

(1) المرجع نفسه. ص:ن.

يذهب الجـاحظ إلى أن الغرض مصاحب للفظ و المقصود منه، و بهما تتوجه الدلالة و تأخذ الوجه اللازم منها، فالتناسب شرط من شروط ملاءمة الخطاب للمعنى، " و لكلّ ضرب من الحديث ضرب من اللفظ و لكل نوع من المعاني نوع من الأسماء فالسخيف للسخيف[1]، و الخفيف للخفيف، والجزل للجزل، و الإفصاح في موضع الإفصاح، و الكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال، و إذا كان موضع الحديث على أنه مضحك ومله و داخل في باب المزاح و الطيب فاستعملت فيه الإعراب؛ انقلب عن جهته، وإن كان في لفظه سخف و أبدلت السخافة بالجزالة صار الحديث الذي وضع على أن يسير النفوس يكرمها و يأخذ بأكظامها "[2]، فحدود الدلالة من صنع اللّفظ وعمل اللفظ قوام الدلالة و ركيزتها. فإن كان اللفظ للكدر كانت الدلالة منه و إن كان للفرح كانت لدلالة له، فمسألة المعاني بهذا الشكل من مسألة معاني لألفاظ ذاتها ذلك أن قيمة اللفظ بقيمة معناه، و من يعمل على جعل الدلالة في منزلة معينة هو صاحب القول بالكلام الذي يتشكل منه هذا اللفظ، إذ يقول الجـاحظ عن علي كرم ا وجهه." فعلـى علي – رضي ا تعالـى عنه - يعوّل في تنزيه اللفظ وتشريـف المعانـي "[3]، فلما عمل سيدنا علي- كرم ا وجهه – على تنزيه اللفظ كانت المعاني ذات منزلة شريفة. أضف إلى هذا أنّ المقام هو ما يدعو إلى مثل هذا الصنيع ، و قد أصاب كلّ الصواب الذي قال : " لكلّ مقام مقال"[4]، فبفعل المقال يتوجه المقال و تأخذ الدلالات أبعادها المعنوية.

من خلال أقسام فن الخطابة لجأ أرسـطو إلى تحديد ثلاثة أشياء: 1- التصديقات. 2- الألفاظ و مستعملاتها 3- كيف ينبغي أن تنظم الألفاظ، حيث وجد

(1) أنظر: سوء الدلالة في : كتاب الحيوان. ج3. ص: 185.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 39.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 42.

(4) يقول الجاحظ مبرزا ما يجب أن يخدم الألفاظ ضمن مقاماتها: " و لو كان ذلك الموضع موضع كناية هي المستعملة، و بعد فلو لم يكن لهذه الألفاظ مواضع استعملها أهل هذه اللّغة، و كان الرأي ألاّ يلفظ بها لم يكن الأول كونها معنى إلا على وجه الخطأ، و لكان في الحزم والصون لهذه اللّغة أن ترفع هذه الأسماء منها". المصدر نفسه. ج ن. ص: 43.

القصد طريقه إلى ما ينبغي أن يكون اللفظ عليه ؛" فأما التصديقات... فإنها تكون: إمّا بما يعتري الحكام هذا النحو من الألم، وإما بأن يظن بالمتكلمين أنهم بهذه الحال، وإما بأن تثبت بالتثبيت المقنع لهم جميعا، ثم قيل أيضا من أين ينبغي أن نلتمس التفكيرات و أن منها أنواعا من التفكيرات و منها مواضع و ننظر موضع القول في اللّفظ والمقالة؛ فإنه ليس يكتفي بأن يكون الذي ينبغي أن يقال عقيدا بل يحتاج اضطرار إلى أن يقال على ما ينبغي، و مما يشاكل كل التثبيت أن يكون هذا النحو من الكلام دون هذا، فأما تلك الأولى فقدمنا النظر فيها على مجرى الطبيعة لأنها متهيئة في الطباع لأن تكون أولا أعني: أن ننظر في الأمور أنفسها من أين يكون الإقناع فيها، و أما الثانية فوضع ذلك في اللفظ أو المقالة، و أما الثالثة فمنهذه و لها قوة عظيمة غير أن الجبلة في الأخذ بالوجوه لمن يبتدي أن يظهر هذا " (1) . إن المقام العام للمقال انطلاقا من قول أرسـطو ذو منشأ تصديقي بالأساس، و بالتصديق نخبر عن الدلالة باللفظ و المقالة، لأن هذين العنصرين هما ما يضمن النظام في الكلام، والتأليف بدوره موجه للدلالة و لا مجال لأن يكون دون غاية، بل إنّه من الترتيب الذي تتوجه به المعاني التي يريدها المخاطب، لأن ما يجتمع للخطابة كمقال هو المقام الذي فرضها، و إن كان " الكلام الذي يكتب قد يكون أقوى من أجل المقالة لا من أجل المعنى"(2)، و أما الذي يجب أن تكونه الكلمات حتى تصوغ دلالة معينة أو توضح شيئا، فإنّها لابد كما عبر الجـاحظ- أن تكون بما هي عليه للغاية التي تليق بها.

يقول أرسـطو مواصلا شرحه للفظ و المقال:" لأنّ الكلمة رسم ما < فإنها > لا تعمل عملها إلاّ أن تكون لا حقيرة دنيئة، ولا مجاوزة للقدر الذي يستوجب. لكي تكون جميلة " (3)، و بالفعل – فالحقير للحقير، و الجميل للجميل، والشريف للشريف، لكن تعبير أرسـطو في موافقة الكلمة لمعناها قد أخذ تشبيها طريفا : مفاده:" التنوق في اللباس يجمل بالغلام لا بالشيخ، فإنه ليس الذي يجمل بـ : <

(1) أرسـطو طاليس. الخطابة. ص: 181، 182.

(2) المصدر نفسه. ص: 184.

(3) المصدر نفسه. ص : 186.

كليهما> نحو واحد من البزة، فإذا أردت أن تحسن فقد ينبغي أن تأتي بالتغييرات < ذوات > النوع الأفـ > ضل في ذلك الجنس بعينه، فإذا أردت أن تقبح فمن الحقيرات ..."[1]، فالقبيح من اللفظ قبيح في الدلالة غير جميل في التأليف، والجميل في الدلالة والتأليف على السواء، فلا لباس الصبي لائق بالشيخ، و لا لباس الشيخ لائق بالصبي أو بالمرأة، فلكل مقام مقال حسب الجـاحظ و أرسـطو.

و هكذا فـ" لكل كلمة مع صاحبتها مقام "[2]، واعتبارها المناسب الذي يتماشى مع مقامها هو الذي ينعته الجرجاني بالنظم، فالألفاظ : " لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف"[3]، و داخل هذا النظام أو النظم تبرز ميزة الكلام وأهميته، فهو الذي: " يعطي العلوم منازلها، و يبين مراتبها، و يكشف عن صورها، ويجني صفوف ثمرها، و يدل على سرائرها، و يبرز مكنون ضمائرها "[4]، فحتى السر الذي يخفيه صدر الإنسان بمقدور الكلام أن يكشفه بمعانيه حسب ما ذهب إليه الجرجاني.

يقول الجاحظ من خلال " القول في المعنى و اللّفظ :" و ذهب الشيخ إلى استحسان المعنى، و المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي و القروي [والمدني]، و إنّما الشأن في إقامة الوزن، و تخير اللفظ، وسهولة المخرج [وكثرة الماء]، و في صحة الطبع، و جودة السبك، فإنما الشعر صناعة، و ضرب من النسج، و جنس من التصوير، و قد قيل للخليل بن أحمد : مالك لا تقول الشعر ؟ قال: الذي يجيئني لا أرضاه، و الذي أرضاه لا يجيئني، فأنا أستحسن هذا الكلام كما أستحسن جواب الأعرابي حين قيل له: كيف تجدك ؟ قال:

(1) المصدر السابق. ص: 188.

(2) الخطيب القزويني. الإيضاح في علوم البلاغة. تحق و تعلق: غريد الشيخ محمد، إيمان الشيخ محمد. دار الكتاب العربي. ط1. 2004. بيروت لبنان. ص: 14.

(3) عبد القاهر الجرجاني. أسرار البلاغة في علم البيان. تحق: محمد الاسكندراني. م مسعود. دار الكتاب العربي. ط1. 2005. بيروت لبنان. ص: 10.

(4) المرجع نفسه. ص: 9.

[أجدني] أجد مالا أشتهي وأشتهي ما لا أجد ! "(1). يحقق هذا النّص قيمة إبلاغية هامة في الشعر و التصوير داخله حسب ما يذهب إليه سمير أبو حمدان، فـ:" انطلاقا من هذا الفهم لمسألة التشخيص و علاقته بالتشبيه فقد اعتبر الجاحظ أن الشعر صناعة و ضرب من النسج و جنس من التصوير، فعندما نريد أن نشبه شيئا بشيء فإنه من الأولى بنا أن نشخص هذين الشيئين و نجسدهما في صورة حسية نستطيع أن " نشاهدها " في أذهاننا، و لعل قيامنا بمهمة التشخيص في التشبيه يمحض الصورة الشعرية قيمة إبلاغية رفيعة، بل و يجعلها أكثر تأثيرا على المتلقي"(2)، فالمعاني متوفرة بشكل متأتٍ للجميع، لكن الذي يحتاج التخير والنسج ودقة الموضع هو: اللفظ الذي تحتاجه المعاني حيث أصبحت غير مشكلة لفن صناعي بقدر ما تشكل الألفاظ الصناعية أساسا.

و تأسيسا على ما تبين يقول القزويني معلّقا على رأي الجرجاني من خلال استشهاده برأي الجـاحظ: " هذا لفظه يقصد الجرجاني وهو صريح في أن الكلام – من حيث هو كلام- لا يوصف بالفضيلة باعتبار شرف معناه، ولا شك أن الفصاحة من صفاته الفاضلة، فلا تكون راجعة إلى المعنى، وقد صرح فيما سبق بأنها راجعة إلى المعنى دون اللفظ – أي الجرجاني – فالجمع بينهما بما قد مناه بحمل كلامه حيث نفى أنها من صفات اللفظ على أنها من صفات المفردات من غير اعتبار التركيب، وحيث أثبت أنها من صفاته على أنها من صفاته باعتبار إفادته المعنى عند التركيب "(3). لقد أظهر تعليق القزويني أنّ الفصاحة في اللّفظ من القيم التي توجه المعنى عند الجـاحظ، وهي أساس أولي أهم من المعاني ذاتها، أما الجرجاني فقد توقف عند التركيب و قيمته في توجيه المعاني، الأمر الذي عكسه الجـاحظ بلفظ: " النسيج " في الشعر أي " النظم" عند الجرجاني، فالصياغة اللفظية من لزوم المعنى

(1) كتاب الحيوان. ج3. ص: 132.

(2) سمير أبو حمدان. الإبلاغية في البلاغة العربية. منشورات عويدات الدولية. ص:147.

(3) الإيضاح في علوم البلاغة. ص: 15.

عند كليهما، وإلا لاستطاع الخليل أن ينظم قصائد طوال، و أن يجد الأعرابي ما اشتهاه ...لأن :" قولك طيب إنّما يدل على قدر ما اتصل به من الكلام"[1].

إن الإمكان في العلاقة المتوفرة بين اللفظ والمعنى هو واقع ما يستوجبه التصور العام للمسألة لدى المفسرين والأصوليين أو اللغويين[2]، وهذا الاختلاف قد جعل المسألة ذاتها تأخذ أبعادا في أنواع الدلالة ومكوناتها فعلى سبيل، " تناول بعض الألفاظ مثلا في نصوص القرآن الكريم من وجهة امتلاكها معنى معينا، وإمكان تغير هذا المعنى بتغير السياقات في ما سمي منذ مقاتل بن سليمان بالوجوه و النظائر، أو من وجهة إمكان دلالتها على معنيين ضدين، أو من وجهة دلالتها على معنى تدل عليه ألفاظ غيرها؛ لم يكن ليعرض بالصورة التي عرض بها إلا بافتراض وجود تصور مهما كان وضوحه أو غموضه للعلاقة بين اللفظ والمعنى يمكن بموجبه أن تختلف الألفاظ لاختلاف المعاني، أو تتفق الألفاظ وتختلف المعاني، أو تختلف الألفاظ وتتفق المعاني، وهو ما يحيل من ضمن ما يحيل إليه إلى تصور للمناسبة بين الألفاظ والمعاني تكون بموجبه الألفاظ دالة بالموضع على المعاني لا على الأمور الخارجية دلالة اختيارية قابلة للتغيير، كما يحيل على عناصر مما استقر عند المتأخرين خاصة باعتباره أصنافا للدلالة اللفظية"[3]. نفهم مما ذهب إليه محمد غاليم؛ أن الدلالات مختلفة العلائق بالألفاظ، فإن حدث و ذهب الجـاحظ إلى جعل المعنى أدنى منزلة من اللّفظ فقد يصادف هذا أن يكون اللفظ ثانيا بعد الدلالة، أو يخدمان بعضهما البعض بالدرجة نفسها، والمثال الذي اتخذه من خلال القرآن الكريم لهو دليل على عدم جعل المعاني خدما للألفاظ دون أن تكون الألفاظ خادمة للمعاني من جانب ثان، فالدال يطلب بمدلول، والمدلول لا وجود له دون دال.

---

(1) كتاب الحيوان. ج4. ص: 58.

(2) أنظر: محمد غاليم. المعنى و التوافق،؛ مبادىء لتأصيل البحث الدلالي العربي. منشورات معهد الدراسات و الأبحاث للتعريب بالرباط. ط1. مارس 1999. ص: 24، 25.

(3) المرجع نفسه. ص: 24 ، 25.

و من إيجاز القرآن يقول الجـاحظ: " ولي كتاب جمعت فيه آيا من القرآن، لتعرف بها [فصل] ما بين الإيجاز والحذف، و بين الزوائد و الفصول، والاستعارات، إذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز و الجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة... فمنها قوله حين وصف خمر أهل الجنة : " لا يصدّعون عنها ولا ينزعون "؛ و هاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر أهل الدنيا، و قوله عز وجل حين ذكر فاكهة أهل الجنة فقال: " لا مقطوعة ولا ممنوعة" جمع بها تبين الكلمتين جميع تلك المعاني "[1]؛ فبلفظ قليل خرجت الدلالة إلى عدة معان على رأي الجـاحظ، لأنّ اللفظ يدل على المعنى و ليس المعنى الذي يدل على اللفظ، و إن استطاعت الآية الأولى أن تجمع عيوب خمر أهل الدنيا، فإنها بقيمة اللفظ الذي وجه الدلالة، و هذا بمنظور الجـاحظ الذي ينطلق بالأساس من أن المعاني مطروحة في الطريق، إنما الأهم هو تخير الألفاظ، والأمر سيان بالنسبة للآية الثانية فـ: " لا مقطوعة و لا ممنوعة " اجتمعت فيها كل معاني فاكهة أهل الجنة " [2].

ضمن الإطار نفسه حسب ما يذهب إليه الجـاحظ نلفي في القرآن الكريم احتمالات لتحليل المعنى؛ إمّا عن طريق ظاهر اللفظ، أو المستعمل في كلام الناس، إذ يقول: و لو كان هذا المعنى إنما يقع على ظاهر اللفظ دون المستعمل بين الناس لكان إذا قال من أول الليل : إني فاعل ذلك غدا في السحر أو مع الفجر أو ..."[3]، لأن المعاني حسب الجـاحظ قد تؤخذ بالظاهر و لا تؤخذ بما يستعمله الناس، حيث تأخذ الدلالة بعدا خاصا بالوجهة التي وجهها اللفظ إليها من خلال طريقة التحليل ذاتها والتأويل.

رغم عدم توضيح الجـاحظ لأنواع الدلالات من خلال المعنى إلاّ أن اللفظ قد يتوجه بصفة عامة عدة اتجاهات كما يقول ابن سينا : " اللفظ يدل على المعنى إما على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبإزائه مثل دلالة "

(1) كتاب الحيوان. ج3. ص: 86

(2) المعنى و التوافق؛ مبادئ لتأصيل البحث الدلالي العربي. ص: 09.

(3) كتاب الحيوان. ج3. ص: 413.

المثلث" على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع، وإما على سبيل التضمين بأن يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه اللفظ : مثل دلالة " المثلث" على " الشكل" فإنه يدل على " الشكل" لا على اسم الشكل بل على أنه اسم المعنى جزؤه الشكل، وإما على سبيل الاستتباع والالتزام بأن يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ " السقف" على " الحائط " و " الإنسان" على " قابل صفة الكتابة"[1]. فالجـاحظ يعي هذه التقسيمات من خلال توظيفه إياها فعليا، فهو لم يعرضها لأجل العرض، بل أراد من خلالها أن يبرز تعدد أنواع الدلالات من خلال اللفظ مفهوميا؛ لأن المعنى عنده لا يحظى بالقيمة الكبيرة مقارنة باللفظ رغم قيمة التأدية الدلالية للفظ، و هو موقف لم يستدع منه عناية كبيرة بالمعاني بقدر تخصيصه القدر الأكبر من الاهتمام باللفظ و فصاحته و بلاغته و بيانه.

يقول علي بوملحم: " إن الجـاحظ يكشف النقاب عن الحقيقة التالية: وهي كون المعاني يولدها العقل البشري بدون حدود، و هذا هو السر في تقدم الإنسان و ترقي العلوم، بينما الألفاظ التي تعبر عن المعاني محدودة محصورة في المعجم، غير أن الإنسان استطاع أن يجد وسيلة للتغلب على هذا الخلل الحاصل بين معادلة اللّغة و المعاني، و هي اختراع ألفاظ جديدة تعبر عن المعاني المبتكرة، و مع ذلك لابد من الاعتراف بأن الألفاظ تبقى عاجزة إلى حد كبير عن استيعاب المعاني وحصرها "[2]؛ لذلك فهي مبسوطة دون حد، و معروفة بين أكبر نسبة من البشر إن لم نقل جميعهم (ما عدا ذوي الخصوصية)، أما الحقيقة التي توصل إليها علي بوملحم كذلك فهي التي " ألمح إليها أبو عثمان، وهي كون المعاني غير محصلة ومكتسبة، وكون الألفاظ مكتسبة يأخذها المرء بالسماع و القلم، و هو يشير بذلك إلى

(1) الإشارات و التنبيهات. ج1. ص: 139.
(2) المناحي الفلسفية عند الجـاحظ. ص: 238.

المعاني الجديدة التي يبتكرها الإنسان بالإضافة إلى المعاني التي يتلقاها عن الآخرين "[1].

لقد توصل الجـاحظ إذًا إلى ضبط مفهوم المعاني غير المحدودة بين البشر المستدلين غير المحدودين بالعدد كذلك، ففضّل اللفظ عنها في حين بقيت الدلالة العقلية الأثر البارز عن تصور الإنسان لما يؤديه اللفظ، فمن الدلالات ما هو صادق الخبر؛ إذ تصب دلالته في مجال الأعجوبة التي لا تدع مجالا للشك، لأنه قد سلم بها في قوله: " فإذا قال قائل لأهل شريعة، و لأهل مرسى من أصحاب بحر، أو نهر، أو واد، أو عين، أو جدول؛ تأتيكم الحيتيان في كل سبت أو قال... و السبت يتحول في جميع الأزمان، فإذا كان كانت تلك الأعجوبة فيه دالة على توحيد الله تعالى، وعلى صدق صاحب الخبر، و أنه رسول ذلك المسخر لذلك الصنـ ـف..."[2]، لأن الذي تحكّم في هذا النوع من الدلالة هو موقعها في نفس المستمع أو متلقيها ودرجة إيمانه، فمنها ما كان لفظها مؤديا لقصد عجيب تبقى دلالته مسلم بها ينبغي لها أن تكون كذلك و لا شيء غير ذلك، تماما كقول الجـاحظ عن الذئب :" و لذلك قال الله عز جل : " و جاءوا على قميصه بدم كذب " قال: فهذا اسم للذئب الذي لم يأكل يوسف، فينبغي أن يكون ذلك الاسم لجميع الذئاب لأن الذئاب كلها لم تأكله "[3]. أي دلالة على دلالة ما يجب أن يكون، لأنّ اللفظ لا يؤدي غيرها و هي صادقة لا تستدعي تعددا في المعاني.

استنتاج:

لقد أظهر لنا التشكل الدلائلي عند الجاحظ عدة تجليات أهمها؛ أن التأويل حاضر بقوة القدرة عليه، من خلال تخير المعاني بالألفاظ الأعلى منها شأنا، والتأويل بالنسبة لبورس أمر لا نقاش فيه، و في أهميته العلمية في تحديد معالم العلامة التي هي الظاهرة مهما كانت هذه الظاهرة، و كما يُجمل سعيد بنكراد:" إن

(1) المرجع السابق. ص: س.
(2) كتاب الحيوان. ج4. ص: 104.
(3) المصدر نفسه. ج6. ص: 477.

التجربة العادية تدلنا على أن الإمساك بالشيء يتم دائما عبر مستويات متعددة، فالذات المتكلمة تخلق انطلاقا مما توفر هذه التجربة أنساقا لمعان جديدة تتجاوز عبرها المعطى المباشر، و ليس هناك من فعل تأويلي قادر على احتواء كل معطيات الموضوع ضمن نظرة شاملة و كلية، فنحن لا يمكننا أن نعطي واقعة ما تأويلا واحدا جامعا مانعا"[1]، نفهم من هذا أن التأويل قاصر عند المفكرين مهما كانت خصوصية تعريف المعاني و إنتاجاتها، لكن من ناحية أخرى فهذا الأمر يمكن أن يكون في صالح التأويل الدلالي من جانب آخر كما يواصل بنكراد" عوض أن ننظر إلى هذه المسافة بصفتها قصورا في فعل الإحالة و فعل التأويل أيضا، يجب أن ننظر إليها كضمانة على غنى التأويل و تجدده المستمرين"[2] عند المفكرين.

(1) السميائيات و التأويل مدخل لسميائيات ش س بورس. ص:93.
(2) المرجع نفسه. ص: 94.

الفصل الرابع

صور التواصل اللّغوي و أنواعه

بـ□ بورس و ا□احظ

تقديم

I ـ التواصل الّلغوي عند الإنسان (التواصل بالّلغة الإنسانية).

أولا ـ الاتصال عند الجاحظ إخبار و إفهام.

ثانيا ـ التواصل عند الجاحظ إبلاغ وإيصال (ضمن اللغة الإنسانية والبيان عنها).

ثالثا ـ الإبلاغ والتبليغ عند الجاحظ

II ـ التواصل اللّغوي عند ومع الحيوان.

III ـ السيميو إيصال عند الحيوان ومعه.

أولا ـ الحشرة (النمل) وتواصله مع سيدنا سليمان.

ثانيا ـ الهدهد و تواصله مع سيدنا سليمان.

IV ـ التواصل اللّغوي (عند الجن والشيطان والعفريت).

V ـ التواصل عند الجاحظ مقاربة لمعطيات التواصل البورسي.

أولا ـ حدود التواصل اللغوي عند بورس مقارنة بالجاحظ.

ثانيا ـ الكفاية السيميوطيقية والتواصل (كارونتيني).

ثالثا ـ ما وراء سيميوطيقا الممارسة التواصـــل (Méta sémiotique de la pratique la communication).

رابعا ـ الإنسان والتواصل (l'homme et la communication).

استنتاج.

تقديم:

ليس من السهل علينا أن نطرح فكرة التواصل قبل عام 1948، فهي مسؤولية علمية تجعل من مجهودات الجاحظ و بورس بدايات لنظرية سيميائية تواصلية لاحقة، لكنّ المفاهيم المنشودة غالبا ما تكون ذات فاعلية و فعالية بموجب ما تقدمه لها علوم أخرى سواء بإشارات أم بإرهاصات كما يُقال عنها في الغالب، " فعندما يحقّق علمٌ ما نجاحا، يبدو له أنه محاصر تقريبا بالعلوم الأخرى، التي تستعير منه مبادئه و طرقه بطريقة تكاد تكون شرعية « Quand une science remporte des succès elle se voit presque toujours assiégée par les autres qui plus ou moins légitimement viennent lui emprunter ses principes ou ses méthodes »[1]. من هنا ينتج القول بالتواصل الاجتماعي بشكله الواسع إلى جانب تجلياته اللغوية و غير اللغوية، فلقد أكّد حلمي خليل أن الجاحظ أراد من البيان التواصل بقوله:"... مصطلح البيان عند الجاحظ هو مصطلح جامع Collective term يجمع كل طرق الاتصال و وسائل التبليغ في المجتمع"[2]، و بما أن البيان سيمياء للتبليغ، كما أكّد إدريس بلمليح، و حسن محمد الربابعة، و عمر أوكان [3]، فإنّ التواصل بمستوياته هو ما تجلّيه وسائل البيان تماما كما تجلّيه العلامات المختلفة ثلاثيا عند بورس من خلال التواصل و الممارسة الاجتماعية حسب جيرار دولودال[4]، و هي الأرضية التي سننطلق منها في توضيح حدود التواصل اللغوي بين المفكّرَيْن بغيةَ التوصل إلى معالم التواصل، و مدى تحققه لغويا عند بورس والجاحظ على السواء.

I ـ التواصل اللّغوي عند الإنسان: (التواصل باللّغة الإنسانية):

لم يختلف علماء اللّغة (قديما و حديثا) و لا الفلاسفة ـ مثلما رأينا ـ حول كون الإنسان قد خلق بطبيعته نازعا إلى التواصل مع الآخرين، لأن فكرة التواصل

---

(1) Georges Mounin. Linguistique et philosophie. p : 15.

(2) دراسات في اللّغة و المعاجم. ص: 267.

(3) أنظر: السيمياء و التجريب عند الجاحظ. ص: 28، و الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 122. و اللغة والخطاب. ص: 112.

(4) أنظر: السيميائيات أو نظرية العلامات. من ص: 123 إلى 133.

في حد ذاتها تفترض العلاقة مع الغير، حيث " يستقل مبحث التواصل بخصائص تميزه عن المباحث المتاخمة، فهو يشترط وجود حوار قائم بين شخصين موجودين بالفعل و يعرف أحدهما بوجود الآخر، بهذا المعنى نميّز مبحث التواصل عن مباحث التلقي و النقد و تحليل الخطاب، لأن هذه المباحث لا تشترط وجود صلة بين أفراد موجودين بالفعل و يعرف بعضهم بعضا، كما نميز مبحث التواصل عن المباحث الفلسفية كمباحث الأخلاق والقيم ونظرية الفعل. تمثل هذه المباحث جوانب من الخلفية الفلسفية التي يستند إليها مبحث التواصل دون أن يتطابق معها" (1)، لأنّ استقلالية النوعية تفرض خصوصية التواصل دون أن يبقى بعيدا عن العلوم التي تعينه على القيام بمهامه، فالتواصل هو إقرار بالحاجة الماسة إلى الجانب اللساني. الذي لا يستطيع الانفلات من قيود اللّغة و ميكانيزماتها.

اللّغة إذًا سبيلٌ إلى ما هو غير لغوي، لاسيما و أنّ أهمية التواصل اللّغوي تكمن فيما يقدمه لغيره من نظام. يقول سوسير:" إذا أردنا أن نبحث في مجموع الكلام عن المجال الذي يناسب اللغة، فينبغي لنا أن نفحص العملية الفردية التي تمكن تشخيص دورة الخطاب، و يفترض في تلك العملية وجود شخصين على أقل تقدير، فهو أدنى ما يطلب حتى تكون الدورة تامة"(2)، فإذا كان قول سوسير " على أقل تقدير" إطلالة على احتمال أكبر بين المتلاغين؛ معنى هذا أن قيمة اللّغة إيصال وقيمة الإيصال اجتماع، فاللغة مؤسسة اجتماعية قبل كل شـ ـيء" (3)، و ما يجب أن يشار إليه في هذا المجال بعينه هو حاجة التواصل إلى تواصل يتجاوز اللّغة إلى ما هو غير لغوي.

إنّ ارتباط السيمياء بالتواصل قد جعلها تفرض نفسها في عدة ميادين، حيث " عملت على دراسة مختلف النظم الدليلية و بخاصة النظم غير اللغوية، كالصورة،

(1) مانفريد فرانك حدود التواصل (الإجماع و التنازع بين هابرماس و ليوتار). ص: 5. 6.

(2) فردينان دي سوسير. دروس في الألسنية العامة. تعريب : صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة. ص: 31.

(3) المرجع نفسه. ص: 37.

الإيماء اللباس و الأشياء..."[1]، لأن كلّ عنصر من عناصرها يخدم التواصل بكلّ تجلياته كما يقول جاكوبسون : " كانت المهمة الطبيعية للسانيات هي إثارة الأهمية الأساسية لمفهوم" التواصل" في العلوم الاجتماعية، وحسب صياغة سابير " إنّ كلّ نموذج ثقافي و كل سلوك اجتماعي، يتضمن تواصلا سواء أكان بمعنى صريح أم ضمني،" فالمجتمع لا يبدو بوصفه " بنية ثابتة " بل بوصفه" شبكة بالغة التعقيد من أنواع الفهم الجزئية أو الكاملة بين أعضاء الوحدات التنظيمية ذات المستويات المختلفة الحجم والتعقيد، و يعاد التأكيد و التشديد على هذه الشبكة بصورة خلاقة عن طريق أفعال معينة ذات طبيعة تواصلية" [2]، فالذي نقله جاكوبسون على لسان سابير لا يختلف حوله الألسنيون، و الذي جعل اهتمامه ينصب على سابير هو نظرته إلى اللغة في حدّ ذاتها فهي:" نتاج ثقافي (Le langage est un produit de la culture)، و ليست وظيفة بيولوجية(et non une fonction biologique) "[3] ، فحتى لو اختلفت الأسس بين اللّغة والكلام تبقى الغاية منهما التواصل وفق السياق الثقافي، علما أن جاكوبسون ذاته يؤكد الوظيفة الثقافية للغة، فـ: " من الجلي أن اللّغة مكون للثقافة، ولكنّها تكون أساسا لمجموعة الظواهر الثقافية" [4].

لقد أشار جاكوبسون بعد نظرة سابير إلى جزء هام جدا من التواصل السيميولساني، و كيفية التفرع العلمي بين قطبي هذا التركيب المصطلحي " سيميائي / لساني"، إذ قال:" و على أية حال تشغل السيمياء موقعا مركزيا داخل علم التواصل الكلي، و هي تسند فروع هذا العلم الأخرى كلها في حين أنها في المقابل تشمل على اللسانيات، على أساس أن اللسانيات جزؤها الرئيس الذي يؤثر في فروع السيمياء الأخرى كلّها، و ثمة علوم ثلاثة متكاملة يطوق أحدها الآخر و تقدم ثلاث درجات من العمومية متدرجة على نحو متزايد:

(1) Jaques Durand. Les formes de la communication. Préface de: Françis Balle. P: 65.

(2) الاتجاهات الأساسية في اللغة. ص: 60.

(3) Edward Sapir. Le langage introduction à l'étude de la parole. trad : de l'anglais par S.M guillemin. Ed de. P.B Payot 1970. Paris. p : 9.10.11.12.

(4) الاتجاهات الأساسية في اللغة. ص: 62.

1- دراسة تواصل الرسائل اللّفظية اللسانيات.

2- دراسة تواصل أية رسالة = السيمياء (تواصل الرسائل اللفظية الضمنية).

3- دراسة التواصل= الأنثروبولوجيـ ـا الاجتماعية بالاشتـ ـراك مع علم الاقتصـ ـاد (تواصل الرسائل الضمنية)" (1)

الحاجة متزايدة إذًا بين هذه الفروع، لكن الأهم بالنسبة لنا في هذا التقسيم هو جزء السيمياء التي تُخضع في دراستها كلّ الرسائل سواء اللفظية أم غير اللفظية، فحتى وإن أراد جاكوبسون أن يعطي قيمةً للتواصل اللّغوي اللاحق عن نشأة النظرية الرياضية الأمريكية و اللاحق لنظرة بورس ذاتها نقول: إنها إطار هام يمكن أن يحدد الأبعاد التي سار فيها بورس و الجاحظ و لو كعينات عن بعض ما يمكن أن يكون، و ليس فقط على مستوى التواصل بل على مستوى ما هو لغوي، إذ: " يُعنى علم التواصل في مستوياته الثلاثة كافة بقواعد و أدوار التواصل المتعددة، وأدوار المشاركين فيه، وقواعد مشاركتهم"(2)؛ أي طابع كل علاقة إبلاغية بين المتلاغين الذين يهدفون من خلالها إلى التواصل.

تعتبر اللغة بهذا الشكل نظاما يحوي وسائل للاتصال، ناهيك عن كون اللسان الآداة التي تساهم في تحديد ماهيته. يقول أندريه مارتنيه (Andrés Martinet) في إطار مراجعته تعريف اللسان: " لقد أخذوا عليّ استخدام آداة الاتصال هذا، مبينين أن استخدامي له مجازي أما و الحالة هذه، فالآداة تعين لمعظم الناس مطرقة أو منشارا و لا يمكن أن يسمى لسان ما أداة، إنه أكثر تعقيدا بكثير من ذلك إنني اعترف عن طيبة خاطر بذلك، هناك توسع مجازي لاستعمال مصطلح آداة أما الاتصال فهي بدورها مصطلح ملتبس قليلا، ثمة وسائط اتصال هي: الحافلات الكهربائية والأوتوبيسات، و القطارات، و علينا بالطبع أن نحدّد بدقة أن اتصال هنا

(1) المرجع السابق. ص: 66. 67.

(2) المرجع نفسه. ص: 78.

تتضمن الاتصال الإبلاغي" [(1)]؛ أي مدى بلوغ العلامة مكانها و بعدها عند المتلاغين، علما أنّ علامة شفهية هي جزء هام من هذه اللغة إلى جانب كل ما هو مكتوب فهما يخدمان التواصل بالدرجة نفسها أي: " لسان منطوق و لسان مكتوب" [(2)] ـ بتعبير أندريه مارتينيه ـ و هما وجها اللّغة الإنسانية؛ أي ما نفهمه من كل هذه الآراء المعاصرة التي تسعى إلى الإقرار بالربط الفعلي بين اللّغة و التواصل، لا سيما و أنّ العلامات اللّغوية جزء هام من الإبلاغ الذي يستخدمه الإنسان في المجتمع حتى يحافظ على علاقته بالآخرين، فكل هذه الآراء و الدروس هي نتيجة حتمية للطابع المنطقي الذي يجب على اللّغة أن توفره بين المتلاغين.

يقول جيرار دولودال فيما يخص البعد اللغوي للنظرية البورسية: " و لأنّ اللّسانيات أولا هي حالة خاصة في السيميوطيقا، فإنّ النظرية البيرسية للعلامات تفرض إعادة تنظيم المفاهيم الخاصة بهذا التخصص، مثلما فرض المنطق وظائف الجمل و العلاقات على بيرس إعادة تنظيم النحو و المنطق الكلاسيكيين، وفرض فكرة محددة عن السيميوطيقا، و نحن نقول بالطبع إعادة تنظيم المفاهيم الموجودة وليس إحلال مفاهيم جديدة محل المفاهيم الموجودة، و الأمر لا يتعلق بالقول بما ستكون عليه اللسانيات البيرسية، ذلك لأنّ اللسانيات حسب بيرس بوصفها نظرية عامة للعلامات، إضافة إلى ذلك فهي تتميز بإشكاليات خاصة" [(3)]، فاللسانيات تهدف إلى إعطاء القيمة التواصلية لشطر من العلامات و ليس لكل العلامات، حيثما تكمن الطبيعة التواصلية باللفظ أو بالخط على رأي الجاحظ، فـ " عندما كان بيرس يهتم بتأسيس سيميوطيقاه، كانت اللسانيات مجرد دراسة للغات الشفوية وليس لسانيات عامة، غير أن بيرس كان يشير في ذلك الوقت إلى أن <u>تقسيم اللسانيات إلى **1 ـ** لسانيات الكلمات**2**، النحو</u>، و كان يضيف إلى ذلك أنه ينبغي إيجاد علم مقارن

(1) هي مراجعة لمفهوم اللسان الذي أورده في كتابه (Eléments de linguistique générale)، فبعد عشرين سنة من ذلك قدّم تعريفه المراجع في كتابه: (وظيفة الألسن و ديناميتها). أندريه مارتينيه. وظيفة الألسن و ديناميتها. تر: نادر سراج. دار المنتخب العربي. ط1. س: 1996. بيـ ـروت ص:36.

(2) أنظر: المرجع نفسه. ص: 116.

(3) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 164، 165.

لأشكال التأليف، و كان يعتقد أنّه ينبغي مستقبلا أن تمد إلى اللسانيات مساعدة أساسية بفضل علم الأصوات... و لئن كان بيرس يميز بين السيميوطيقا و علم الدلالة، فإن إشكالية معنى العلامات كانت تحتل مركز الصدارة في عمله، حيث تعود إليه النظرية التداولية، فمن العلوم الثلاثة للغة كانت اللسانيات تشكل فئويا العلم الأول، فيما كان علم الدلالة و التداولية يشكلان العلمين الثاني و الثالث"[1]، و بما أن سيميوطيقا بورس ثلاثية فلا مجال للحديث عن مستوى لغوي دون التواصل، أو دون تداولية توفرها العلامات، " لذلك فالعلامة لا توجد في السيميوطيقا البيرسية إلاّ في شكلها الثلاثي، أي في ثلاثية الأبعاد الثلاثة: النظمي: وهو بعد الممثل أو العلامة باعتبارها كذلك، و التي تشكل علامتها اللغوية حالة خاصة، و الدلالي أو الوجودي؛ وهو بعد موضوع العلامة، أي ما تشير إليه العلامة، و بعبارة أخرى معناها، والتداولي؛ و هو بعد المؤول الذي يحيل العلامة إلى موضوعها لأنّه يملك قواعد الدلالة"[2]؛ أي ما سنسعى في ضوئه إلى استخراج ما يجمع بين بورس و الجاحظ من خلال التواصل اللّغوي، فنحن لا نجانب الصواب إذا قلنا إن بدايات الجاحظ وبورس قد شكلت أرضية ملفتة للانتباه في هذا المجال أكدها اللاحقون، و لنا أن نبرز ذلك من خلال ما يلي:

أبرز ما يلفت انتباهنا في" كتاب الحيوان" هو دلالة الكلمة المكتوبة في تحقيقها التواصل الفعلي بين الشعوب، ذلك أنها بتعبير الجاحظ: " مواصلة السير في خدمة العلم"، فلا تؤدي إلى انقطاع العلاقة عن طريق المكتوب بقدر ما تساهم في ربط العلاقات بين الشعوب على اختلافها، إذ " ينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا، على أنا وقد وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا، كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدنا"[3]، فالفائدة الأهم للمكتوب رغم عدم غلبتها على ما هو شفهي في هذا النص، فكلاهما يؤدي إلى الاتصال والتواصل على السواء، لكن يبقى أن: " الكتاب قد يفضل صاحبه، و يتقدم مؤلفه، ويرجح قلمه على لسانه

(1) المرجع السابق. ص: 163.
(2) المرجع نفسه. ص: 163، 164.
(3) كتاب الحيوان. ج1. ص: 86.

بأمور: منها أنّ الكتاب يقرأ بكل مكان، و يظهر ما فيه على كل لسان و يوجد في كل زمان على تفاوت ما بين الأعصار و تباعد ما بين الأمصار، و ذلك أمرٌ يستحيل في واضع الكتاب و المنازع في المسألة و الجواب، و مناقلة اللسان وهدايته لا تجوزان مجلس صاحبه و مبلغ صوته"[1]. و هنا نجد الجاحظ يفرّق بين اللّغتين " المكتوبة والشفوية"، فالمكتوبة تتجاوز الزمان و المكان، في حين الشفوية منها مرتبطة إلى حد بعيد بهذين العنصرين إلاّ ما يخص التطور التكنولوجي الحديث... لكنّها مسألة بالفعل تصدق على زمن الجاحظ و متطلباته قبل مجيء (السيبرنطيقا).

يقول حلمي خليل و هو يقدم دراسته في التواصل اللّغوي عن طريق الخط عند الجاحظ :" الخط ، و يعادله مصطلح اللّغة المكتوبة (Writen Language) عند علماء اللّغة "[2]، وها هو سوسير بعد قرون من الزمن، يحس بأهمية وضع هذه المفارقة بين اللّغتين داخل المستوى اللّغوي، لأنّها مسألة فاعلة في إبلاغ أية رسالة مهما كانت سواء من النوع الأول أم الثاني، فمهمة اللّساني الوقوف على هذا التمييز لأنّه واجب في إطار إثبات مشروعية التواصل اللّغوي، لذا أمكننا القول: إن الجاحظ قد لامس الحدود المعرفية التي جاء بها الدّرس اللساني الحديث بشكل ملفت للانتباه، و لم يختلف مع بورس في تحديد القيمة الفعلية للربط بين اللّغة و التواصل، فلا الجاحظ ألغاها و لا بورس تجاوزها، و هو ما أكّده سوسير من خلال: " تعظيم المكتوب وأسباب تبجيله على المنطوق" [3]، في ضوء التعارض بينهما (Causses du désaccord entre la graphie et la prononciation) [4]، لأنّها مسألة و إن ظهر أنّ الجاحظ قد أشار إليها في زمنه وفي سياق معرفي خاص؛ تبقى في غاية الأهمية، ومستوى يناقشه كل مهتم بالأصل الإيصالي للغة.

---

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 85.

(2) دراسات في اللغة و المعاجم. ص: 268.

(3) دروس في الألسنية العامة. تعريب صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة. ص: 49.

(4)Cours de linguistique générale. Pub par : Charles Bailly et Albert sèchehaye. p : 48

لم يكتف الجاحظ في تحديده لأنواع العلامة عند العلامة المكتوبة وحسب، بل ذهب كذلك إلى توضيح قيمة اللّفظ، وهنا يعادل حلمي خليل بين موقفه و ما توصلت إليه اللّسانيات الحديثة فيما يتصل بمفهوم الاتصال (Communication) وطرقه ووسائله، بأنّ اللفظ" مصطلح عند الجاحظ يعادل مصطلح اللّغة المنطوقة (Spoken Language) في اصطلاح علماء اللغة الآن"[1]، أما بورس فقد بيّن من جانبه أنّ " الكلمات مهما كانت و التي تشكل وظيفة تعتبر علامات فدليلية، فهي علامات عرفية بانتمائها إلى لغة لها قواعدها الخاصة، و هي فدليلية لأنّها و هي لا تشكل جملة لا تقول أي شيء، و هي كعلامات عرفية فدليلية يمكن أن تكون أيقونات، و ذلك حسب الموضوع النحوي الذي تمثله" [2]، ففي اللّغة لسانان (لسان منطوق ولسان مكتوب)؛ حسب ما يؤكده المحدثون، و الذين نذكر منهم أندريه مارتينيه في وظيفيته حيث يقول:" عندما يعلن ألسني أنه كي نفهم ما اللغة الإنسانية ينبغي علينا أن ندرس قبل كل شيء الألسن كما ننطق بها، و عندما يذكر بأن الأولاد يتكلمون اللسان قبل أن يكتبوه و يقرأوه، وأن كثيرين من البالغين- في العالم- لا يحسنون لا القراءة ولا الكتابة، و أنّه لما زالت كانت وما زالت، هناك شعوب تتكلم بالطبع و لكنها لا تملك نظام كتابة، فنحن نصغي إليه بتهذيب، و لكنه تهذيب يعرف في أغلب الأحيان بشعور يزرع التناقض، فكل ما يقوله لا يمكن إنكاره بالتأكيد، و لكنه لا يقنع أن اللسان كما ننطق به يملك وجودا مستقلا عن الحقيقة التي يصفها، و كي نبدأ بالإحاطة بها على أنها متميزة ينبغي على اللسان أن يظهر بشكل كلمات مكتوبة تفصل بياضات بعضها عن بعض" [3]. لقد الجاحظ ميّز المكتوب عما هو صوتي لأنّه الأنسب إلى حفظ ما يمكن أن يضيع فلا يحقق التواصل ـ وإن لم يبين ذلك بشكل صريح ـ؛ أي عن طريق استخدام المصطلح ذاته أو ما يقاربه في هذا النص، إنما ركّز فقط على قيمة اللغتين الشفهية والمكتوبة في التواصل بين الأجيال والشعوب.

(1) المرجع السابق. ص: 266.
(2) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 155.
(3) وظيفة الألسن و ديناميتها. ص: 116.

يؤكد الجاحظ من جانب آخر أنّ المكتوب يجب أن يتوجه إلى متلقيه فـ: " ليس الكتاب إلى شيء أحوج منه إلى إفهام معانيه"[1]؛ لأن الغاية أو القصد هو وصول الدلالة من المكتوب و ليس الابتعاد عنها، حيث لابد له أن يساير قارئيه، فعلى صانع الكتاب أن يختار من اللفظ المناسب و المبسوط لا المعقد، و هو ما يعكس قيمة و نوعية اللغـة المستخدمة :" حتى لا يحتاج السامع لما فيه من الرؤية، و يحتاج من اللفظ إلى مقدار يرتفع به عن ألفاظ السفلة و الحشو و يحطه من غريب الأعراب و وحشي الكلام، و ليس له أن يهذبه جدا و ينقصه و يصفيه و يروقه... فإن فعل ذلك لم يفهم عنه إلا بأن يجدد لهم إفهاما مرارا و تكرارا، لأن الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام، و صارت أفهامهم لا تزيد على عاداتهم إلا بأن يعكس عليها ويؤخذ بها. ألا ترى أن كتاب المنطق الذي قد وسم بهذا الاسم لو قرأت على جميع خطباء الأمصار و بلغاء الأعراب لما فهموا أكثره"[2]. على اللغة إذن أن تكون إيصالية و ما عداها لن يكون إلا لغة أفلاطونية مثالية قد تعيق أكثر مما تفيد، فقد ورد عند مليكا إفيتش في اتجاهات البحث اللساني أن" اللغة البشرية مثقلة بالعناصر التي تبدو فضلة زائدة على الحاجة بالنسبة لجوهر المعلومة، غير أن الفضول (redundency) على أي حال له وظيفته في عملية التفاهم المتبادل، فكلما زاد عدد العناصر الفاضلة زاد اليقين بأن الرسالة سيتم استقبالها واستيعابها إلى أبعد مدى. إنّ اللغة المنطقية المثالية للعلم (Meta language) تفتقد الفضول، و من ثم فإنها غير عملية في مجال الاحتكاك التواصلي اليومي البشر" [3]، و بالتالي فتموضع اللغة في نطاق خاص بمثل هذه الميزات يجعلها وفق القراءة الحديثة للتواصل لغةً غير مفهومة، أو كما قال الجاحظ (لما فهموا أكثره)*، حيث تضيع القيمة الفعلية للإفهام، لأن التواصل لا يتحقق إلاّ بموجب العرف الذي تمليه العلامات اللّغوية وغير اللّغوية.

---

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص:89.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص:89،90.

(3) مليكا إفيتش. اتجاهات البحث اللساني. ص: 431.

*يشير الجاحظ في المقام ذاته إلى استغلاق فهم كتب أبي الحسن الأخفش.

لقد تناول الجاحظ وفق التصور الإبلاغي للكتب أهمية الإيجاز في التواصل على اعتبار أنّ سائلا " لو سألك عن الإيجاز فقلت لا تخطىء و لا تبطىء، وبحضرتك خالد بن صفوان لما عرف بالبديهة و عند أول وهلة، أن قولك " لا تخطىء" متضمن بالقول، وقولك " لا تخطىء" متضمن بالجواب، و هذا حديث كما ترى آثروه ورضوه، ولو أن قائلا قال لبعضنا ما الإيجاز؟ لظننت أنه يقول الاختصـ ـار"[1]، لأنّ الإيجاز: " لا يعنى به قلة عدد الحروف واللفظ وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسمع بطن طومار فقد أوجز و كذلك الإطالة، وإنما ينبغي له أن يحذف بقدر مالا يكون سببا لإغلاقه، و لا يردد و هو يكتفي في الإفهام بشطره، فما فضل عن المقدار فهو الخطل"[2]، لأنّ الأساس في كل العملية هو اختيار الطريق المثلى لوصول الفهم وتحقق الإفهام، و إن كان هناك في بعض الحالات ما يستدعي الإسهاب لضرورته؛" و للإطالة موضع و ليس ذلك بخطل، وللإقلال موضع و ليس ذلك من عجز"[3].

و هكذا فالإيجاز مرغوب في العموم، بيد أنّ للإطالة أيضا موضعها الذي لا يستطيع المتلاغون نفيه في تواصلاتهم[4]، كما أنّ الجاحظ لا يكتفي بذكر الأمر الخاص بالكتب إخباريا- بصفة عامة- بل يلجأ إلى تخصيص تواصل جاء من نوع آخر؛ ألا وهو التصريح بما يريده القارئ مباشرة: " أوصيك أيها القارئ المتفهم وأيها المستمع المنصت المصيخ ألا تحقّر شيئا أبدا لصغر جثته ولالا تستصغر قدره لقلة ثمنه "[5]؛ حيث نلمس قيمة الخطابين الشفهي و المكتوب على السواء، أما إذا لم يستوجب الإخبار مقومات كهذه فـ : فمن مستلزمات الإخبار والخبر ألا يفتقرا إلى مقومات لفظية أو مكتوبة مما تستوجبه عملية التواصل، " وكذلك فإنّه من الخطأ

(1) أنظر: المصدر السابق. ج1. ص: 91. و ج3. ص: 344 (الإخبار بالإيجاز).
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 93.
(4) الأمر الذي أكّده أرسطو منذ آلاف السنين بقوله: " فنقول إن فضيلة المقال أن يكون بالتغيير، لأن الكلمة رسم ما < فإن لم توضح > شيئا < فإنها > لا تعمل عملها إلا أن تكون لا حقيرة دنيئة ولا مجاوزة للقدر الذي يستوجب"، و هو نص سبق أن توقفنا عنده أكثر من مرة. عن:أرسطو طاليس. الخطابة. ص: 186.
(5) كتاب الحيوان. ج3. ص: 298.

أن يجلب ألفاظ الأعراب و ألفاظ العوام، و هو في صناعة الكلام داخل "[1]، فـ" لكل مقام مقال، ولكل صناعة شكل"[2]. لأنّ ما تستوجبه سياقات معينة قد لا تفرضه أخرى، و ما تتطلبه طرائق خاصة في التواصل قد لا يجد طريقه إلى غيرها، فالكلام الشفهي أو الحروف المكتوبة كلّها بمقام يناسبها إيصاليا عند الجاحظ ، و ذلك حسب دراسته للغة في الشقين الأدبي و اللغوي[3]. يقول حلمي خليل :" أي بعبارة أخرى دراسته للغة في صورتها الفنية والجمالية و الأسلوبية، ثم دراسة اللغة كوسيلة اتصال يومية في المجتمع، و تنوع هذا الاستخدام، و ذلك وفق أصل واحد وهو (لكل مقام مقال)، أي وفق نظرية السياق الاجتماعي للغة Context of situation"[4]، و كما يقول جميل عبد المجيد" دعنا نفهم السياق جدلا بأنّه المقام" [5]؛ أي أنّه بمثابة المقوم الأبرز للتواصل مهما كان، و كما ورد في القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان" إنّنا نسمي مقام الخطاب مجموع الظروف التي نشأ التعبير في وسطها (الكتابي أو الشفاهي)، و يجب أن نفهم من هذا المحيط المادي والاجتماعي الذي يأخذ الظرف فيه مكانه، و الصورة التي تكون للمتخاطبين عنه، و هوية هؤلاء، والفكرة التي يصطنعها كل واحد عن الآخر (بما في ذلك التمثيل الذي يمتلكه كل واحد عما يفكر به الآخر)، والأحداث التي سبقت التعبير (لا سيما العلاقات التي كان يمتلكها المتخاطبون من قبل، و تبادلات الكلام حيث يحشر التعبير المعنى نفسه" [6]، فقد انتبه الجاحظ في الإخبار إلى مسألة هامة تخص

---

(1) وكما يقول أرسطو: " والجملة أنه ينبغي أن يكون الكلام المكتوب مما يسهل قراءته، و يكون المقروء مما يسهل النطق به و كلاهما أمر واحد " (1)، لمزيد من التوضيح أنظر: أرسطو طاليس. الخطابة. ص: 199.

(2) كتاب الحيوان. ج3. ص: 369.

(3) لقد اختلفت الاصطلاحات في تسمية هذا العنصر الهام من عناصر التواصل، فسمي بالسياق الاجتماعي (contexte soçiale)، و بالظرف (circonstance)، و بالسياق المقامي (contexte situationnel)، و سمي بسياق الحال و بالمقام situation، و بالعناصر الخارج لسانية (les éléments extralinguistiques)، و في هذا الإطار يميّزونه عن العناصر الداخل لسانية (les éléments intralinguistiques). أنظر: نظرية التواصل و اللّسانيات الحديثة. ص: 318،317.

(4) دراسات في اللّغة و المعاجم. ص: 276.

(5) جميل عبد المجيد. البلاغة و الاتصال. دار غريب للنشر والتوزيع. مصر . ط1. 2000. ص: 15.

(6) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. ص: 677.

الحمولة الخطابية بين المتلاغين؛ لذلك قال:" قد أصاب كل الصواب الذي قال: لكل مقام مقال"[(1)].

نفهم ممّا سبق أن الإفهام والإخبار وحدتان تقومان في الاتجاه ذاته بتوفير الأرضية التي نفهم من خلالها توجه الجاحظ العام في التواصل، فلم تتأكد هذه المسألة عند القدامى وحسب إنما تأكدت مع المحدثين؛ لأنّ بورس ذاته يلتفت إلى السياق العام الذي ترد فيه العلامات على اختلافها، و ذلك من خلال ما تفترضه طبيعة الظواهر و سياقها البلاغي و التداولي العامين أثناء عملية التواصل، حيث يقول جيرار دولودال:" إن التداولية هي علم قواعد التأويل، و بيرس يسميها أيضا بلاغة نظرية و تشكيلية، منهجية و مساعدة على الكشف heurisique، فبوصفها بلاغة نظرية، فالتداولية هي دراسة الظروف الضرورية لنقل الدلالة عن طريق العلامات من عقل إلى آخر، أو من حالة عقلية إلى حالة أخرى، و بوصفها بلاغة شكلية، فالتداولية هي دراسة الظروف الشكلية لقوة الرموز على العقل... و بوصفها منهجية فالتداولية هي نظرية الظروف العامة لمرجعية الرموز و العلامات الأخرى بالنسبة للمؤولات التي تريد تحديدها"[(2)]، ذلك أن بورس يعتني في عملية التواصل بكل ما يجعلها قابلة للتعاطي مع الآخر لأجل إخباره أو نقل الدلالة له كفائدة من التأويل، فالسياق العام هو سياق العلامات المختلفة، و هو سياق التداول ذاته بالعلامات من خلال تأويلها مع الآخر، لماذا؟ لأن انتقال الدلالة لا يتم إلاّ بالقواعد العامة التي توجهها، و " القواعد لا يمكن أن تظهر في أي صيغة أخرى إلاّ في صيغة علامات مؤولة، و ليس لها وجود آخر(و لا نقول واقع) إلا وجودها السياقي، و لا يتم إنتاجها و ممارستها إلا في إطار لعبة الصيرورة المتواصلة للتأويل"[(3)]، حتى أن الجاحظ ذاته يلجأ إلى المحاورة مع القارئ عبر كامل كتابه، فعلى سبيل المثال قوله:: " و قيل لي- و قرأت في كتاب الحيوان... فلو قلت

(1) كتاب الحيوان. ج3. ص: 43.

(2) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 188.

(3) المرجع نفسه. ص: 188، 189.

لهم..."، و كذلك: " وقد خبرناكم عن حكايته في الشبوط"[1] (إلخ...)، لأن الكتاب خبر بالأساس؛ وهي نظرة نلفيها عند الجاحظ متعددة الملامح، كما يمكن فهمها ضمن العناصر الموالية:

أولا: الاتصال عند الجاحظ إخبار و إفهام:

الخبر في اللّغة كما أورد ابن منظور:" ما أتاك من نبإ عمّن تستخبر، ابن سيدة الخبر: النبأ، و الجمع أخبار و أخابير جمع الجمع، فأما قوله تعالى "يومئذ تحدث أخبارها" فمعناه يوم تزلزل تخبر بما عمل عليها، و خبّره بكذا و أخبره: نبّأه، و استخبره؛ سأله عن الخبر و طلب أن يخبره، و يقال: تخبرت الخبر واستخبرته...والاستخبار و التخبر: السؤال عن الخبر"[2]، أما الزمخشري فيقول:" استخبرته عن كذا فأخبرني به و خبّرني، و خرج يتخبر الأخبار: يتتبعها"[3]، و هو المعنى ذاته الذي نجده يخص الإخبار من الناحية الاصطلاحية، حيث يقول عبد المنعم الحفني في معجمه الشامل: " إخبار (E.F.G) Information, (L) Informatio هو التحديث والإنباء، و يطلق على الخبر، وهو الكلام الذي لنسبته خارج يطابقه أولا يطابقه، وقد يطلق على إلقاء هذا الكلام، وهو فعل المتكلم أي الكشف والإعلام، وقيل الكلام المركب التام يسمى من حيث اشتماله الصدق والكذب خبرا، ومن حيث إفادته الحكم إخبارا"[4]، أما حنون مبارك فيقول عن مفهوم الإخبار Informatisation من الجانب البنيوي ما يلي:" يتوصل روني طوم إلى أن خطاطة سيرورة الإخبار والاستخبار تشتمل على ذاتين أي فاعلين Actants: مستخبر demandeur و مخبر donneur، و يكون المستخبر في حالة جهل تام تمنعه من الفعل، بينما يملك المخبر إمكانات سد الحاجة التي يعاني منها المستخبر"[5].

---

(1) كتاب الحيوان. ج5. ص: 369.

(2) لسان العرب. ج: 4. ص: 264، 265.

(3) جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري. أساس البلاغة. دار الفكر للطباعة و النشر. بيروت لبنان. 2004. ص: 152.

(4) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. ص: 27.

(5) حنون مبارك. دروس في السيميائيات. دار توبقال للنشر. 1987. ص: 7.

فما بين الخبر والإخبار* اللذان يقودان لعملية الإيصال وجدنا الجاحظ يقول: " هذا قولنا في كتب الهندسة، و التنجيم، و الحساب، و اللحون، فكيف لو كانت هذه الكتب كتب دين و إخبار عن الله عز وجل – بما يجوز عليه مما لا يجوز عليه، حتى يريد أن يتكلم على تصحيح المعاني في الطبائع، ويكون ذلك معقودا بالتوحيد، ويتكلم في وجوه الإخبار و احتمالاته للوجوه ... وحتى يعرف من الخبر ما يخصه الخبر الذي هو أثر، مما يخصه الخبر الذي هو قرآن وحتى يعرف ما يكون من الخبر صدقا أو كذبا، وما لا يجوز أن يسمى بصدق ولا كـ ـذب "[1]، فالإخبار عن طريق ترجمة كتب الدين موضوع متعسر إلى حد بعيد، إذ لابد أن يحمل مقوماته مترجمه في مستوى ما ينقل من أخبار، حيث لا يحيد الجاحظ عن المعنى الاصطلاحي للإخبار ، بيد أن إخبارا من نوع خاص هو ما يلفت الانتباه في بداية هذا النص، لأن حدوده في كتب الدين لابد أن تبقى ضمن ما رسم لها من مجالات (بما يجوز عليه مما لا يجوز)، فما لا يجوز لا يمكن أن يكون في الإخبار إلا بما وجد في كتب الدين لا أكثر ولا أقل، أي أن الإخبار في هذه الحال لا يعمل إلا في سياق خاص على المترجم مراعاته حتى يؤدي إلى الإفهام الصحيح.

من ناحية أخرى يوقفنا الجاحظ عند أخبار هي سابقة إلى السمع فيقول: " ...وهو ما يصنع الخبر السابق إلى السمع و لاسيما إذا صادف من السامع قلة تجربة، فإن قرن بين قلة التجربة و قلة التحفظ دخل ذلك الخبر السابق إلى مستقره دخولا سهلا، وصادف موضوعا وطيئا وطبيعة قابلة ونفسا ساكنةن ومتى صادف القلب كذلك رسخ رسوخا لا... في إزالته" [2]. فهناك خبر يكون المُخْبَرُ به أي السامع عبر اللغة المنطوقة؛ مستعدا لاستقباله و لديه قابلية لفهمه[3]، لأن استقباله

---

* أنظر مواقع ذكر الإخبار عموما : ج3. ص: 460 . ج4. ص: 38. 86. ج5. ص: 05. 369. 450. 451. 544. 545. 546. ج6. ص: 18 (الجاحظ مخبر) ص: 71 . 488 ج7. ص: 74. 79. 97. 99. 147. 167. 228. 254.

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 77.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 168.

(3) وقال الشاعر فيما يشبه وقوع الخبر السابق إلى القلب :

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى		ما الحب إلا للحبيب الأول

هو بمثابة التهيؤ للقبول والحفظ، و لأنّه أيضا خبر موجود في الذهن قبل أن نسمع عنه شيئا، و بتعبير الجاحظ "سابق إلى السمع"، لأنه لا يحتمل التنبؤ بل القابلية إلى دخول المسامع قلبا وعقلا، فلا يخلق إشكال اللاّتواصل[1].

يراعي الجاحظ إذن استقبال أخباره عند قارئيه و يحاول مراعاة مدى تقبلهم لبعض الأفكار دون غيرها، لأنه لا يهدف إلى التأليف من أجل التأليف بل من أجل الإفهام والإفادة، لأن الخبر ضربان كما يشرح ذلك: " والحق الذي أمر الله تعالى به ورغب فيه، وحث عليه [أن ننكر من الخبر ضربين: أحدهما ما تناقض واستحال، والآخر ما امتنع في الطبيعة وخرج من طاقة الخلقة، فإذا خرج الخبر من هذين البابين وجرى عليه حكم الجواز فالتدبير في ذلك التثبت، وأن يكون التثبت و أن يكون الحق في ذلك هو ضالتك"[2]، فعملية تتبع الخبر في هذه الحال عملية تحتاج الروية و دقة في التمعن، لأن مبدأ الشك في الخبر هو نوع من سمات التفكير الاعتزالي عند الجاحظ، " وهكذا فإن الجاحظ شكّك في الأخبار و ينقدها نقدا علميا"[3]، خاصة إذا تعلقت الأخبار بما أمر به عزّ وجلّ، و التي لا يحق لأي مخبر أن يكون ذا ثقة فيها إلاّ بشروط حتى يقوم بمهمة الإخبار، فهو: " يرفض الأخبار التي لا يقبلها العقل و يشك فيها"[4].

و بالتالي فنحن أمام تقسيم يتجاوز الخبر الصادق أو الكاذب، بل كما يقول بلقاسم الغالي:" والجاحظ في تحليله للخبر يخالف جمهور الذي يرون أنّ الخبر ينقسم

كم منزل في الأرض يألفه الفتى وحنينه أبدا لأول منـزل.

وقال مجنون بني عامر:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلبا خاليا فتمكنا "

أنظر: المصدر نفسه. ج ن. ص: 169.

(1) و الجاحظ نفسه يخبر القارئ ببعض ما يريد أن يقع من نفسه الموقع الحسن؛ فيقول: " و لولا أني أحببت أن تسمع نوعا من الكلام ومبلغ الرأي، لتحدث الله تعالى شكرا على السلامة لما ذكرت كثيرا من هذا الجنس".

أنظر: المصدر نفسه. ج ن. ص: 190.

(2) المصدر نفسه. ج3. ص: 238.

(3) بلقاسم الغالي. الجانب الاعتزالي عند الجاحظ ص: 163.

(4) المرجع نفسه. ص: 162.

إلى صادق و كاذب، و الصادق هو ما طابق حكمه الواقع و الخبر الكاذب غير ذلك. وأمّا الجاحظ فقد أنكر انحصار الخبر في الصدق والكذب وذهب إلى أن الخبر ثلاثة أقسام: صادق وكاذب وغير صادق ولا كاذب، فصدق الخبر عند الجاحظ هو: مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد المخبر بالخبر أنه مطابق له، والكاذب هو الخبر غير المطابق مع اعتقاد ذلك، وقد خالف بهذا التقييم أستاذه النظّام وجمهور علماء الكلام عندما أضاف الجاحظ مطابقته الخبر للواقع مع الاعتقاد أو عدمه" [1]. لماذا؟ لأن مجال التعاطي في أمور الحق يستوجب إنكار نوع معين من الأخبار، و الذي يشتمل على ضربين: ما هو ممتنع في الواقع، و ما هو متناقض، أما ما كان جائزا فلا مجال لإنكاره، نظرا لكونها مسألة حساسة من جانب ديني، فإذا اصطدم الخبر بهذين الخبرين لم يكن الإخبار مكتمل الجوانب، ولا يمكن لدلالة أن تشتغل في إطار التناقض أو الغرابة، فالاستماع أو وصول الخبر كتابيا ليس لأجل بلوغ شيء مادي وحسب، بل كذلك لأجل التواصل وإبلاغ الدلالة التي يقصد إليها الجاحظ.

يقول الجاحظ كذلك : " تذكر على اسم الله جمل في الغربان، والإخبار عنها وعن غريب ما أودعت من الدلالة، و استخزنت من عجيب الهداية"[2]، فانتفاء الدلالة انتفاء للإخبار والإعلام، لأنّ من الأخبار ما هو مفهوم، و منها ما هو دون ذلك أو شبيها به: " وجعله بالأخبار هشا مولعا، وجعل نعيبه [و] شحيجه كالخبر المفهوم"[3]. فهذا الصوت في حقيقة الأمر ليس كالخبر الواقعي، ولكنه نزل منزلة الخبر المفهوم علما أن هناك من الأخبار مالا يحق لأحد أن ينزلها كيفما شاء، حيث يقول الجاحظ:" و ليس لأحد أن يوجه الخبر إذا نزل في أزواج النبي: صلى الله عليه وسلم وحرم الرسل على أسمح الوجوه إذا كان للخبر مذهب في السلامة أو في القصور على أدنى العيوب"[4] فللخبر حدوده من جانب القداسة، وإخراجه إلى

(1) المرجع السابق. ص:166، 167.
(2) كتاب الحيوان. ج3. ص: 410.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 443.
(4) المصدر نفسه. ج4. ص: 59.

وجه من الوجوه ليس من حق أي كان، و بالتالي فإبلاغ الخبر في هذه الحال هو إبلاغ مقيد لا يجوز إعطاء المفاهيم التي تخرجه عن جادته دون علم.

ولننظر إلى إخبار ا تعالى خبر الشيطان: " ومثل ذلك [أنا قد علمنا أن إبليس لا يزال عاصيا إلى يوم البعث، ولو كان إبليس في حال المعصية ذاكرا لإخبار ا تعالى أنه لا يزال عاصيا، و هو يعلم أن خبره صدق، كان محالا أن تدعوه نفسه إلى الإيمان و يطمع في ذلك مع تصديقه بأنه لا يختار الإيمان أبدا، ومن المحال أن يجمع بين وجود الاستطاعة وعدم الدواعي وجواز الفعل"(1)، فمن الأخبار ما هو رغم وضوح دلالته وتأكيده من قبل ا عز وجل، قد وجد في مقابل صدق خبره من امتنع عن الأخذ به دلاليا؛ و هو الشيطان الذي استكبر مع علمه بصدق الخبر فلم يؤمن به، لأن موجّه الخبر هو نفسه الذي يجعله من غير المصدقين ومن غير مختاري الإيمان.

كما قد يحمل الخبر اللّغوي حامل غير لغوي: "... وأرادوا الاجتماع و قدموا ليلا على جبلهم نارا ليبلغ الخبر أصحابهم"(2)؛ أي أن وسيلة الإيصال المتجاوزة للزمان والمكان استلزمت ما يحملها عبر التأشير لقول الخبر بما هو عبر لغوي أو عن طريق فريق حامل غير مباشر وهي مستلزمات التواصل التعويضية " (3)، أي إبلاغٌ تجاوز الخطاب إلى التأشير، أما أثناء عملية الإخبار فعلى المخبر أن يراعي تصديق خبره وعدم تكذيب الآخرين له: " فإذا أفرط المديح وخرج من المقدار، أو أفرط التعجيب، و خرج من المقدار احتاج صاحبه إلى أن يثبته بالعيان أو بالخبر الذي لا يكذب مثله، و إلا فقد تعرض للتكذيب، ولو جعلوا حركتهم خبرا و حكاية وتبرءوا من عيبه ما ضرهم ذلك، وكان ذلك أصون لأقدارهـم وأنتم لمروءات كتبهـم "(4)، وهذا زعم لصاحب المنطق أي أرسطو، فحالة الأخبار لا تتطلب

---

(1) المصدر السابق. ج س. ص:88.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 475.

(3) أنظر: السيميائيات التعويضية عند إيريك بوسينس. السيميولوجيا و التواصل. ص: 58. 59. 60. 61. 62.

(4) كتاب الحيوان. ج5.ص: 220.

المبالغة و إلاّ حاد الخبر عن الطريق الذي رسم له من قبل المخبِر به، وهنا نطرح السؤال التالي: ما فائدة الخبر إذا كان كاذبا؟ فلا بد في الإخبار من وضع الإفهام والتصديق في منزلة يستحقها الخبر نفسه، لأن هذا التكذيب سيجر المخبِر إلى مشكلات الإخبار، وهي عدم تقبل المخبَر به الخبر حيث يحدث اللاتواصل.

نقصد بمشكلات المعنى في الإخبار عند الجاحظ عدمَ بلوغ الفهم والإفهام، فتقول: " من لم يؤت من سوء الفهم أُوتيَ من سوء الإفهام، و قلّ من أوتي أن يَفْهَم ويُفْهِم"[1] ، فاستقبال الخبر بحسب طبيعته مهما كانت، و مراعاة الإفهام هي من باب مراعاة القصد في الإخبار، إذ يقول الجاحظ: " و مدار الأمر على فهم المعاني لا الألفاظ، و الحقائق لا العبارات، فكم من دارس كتابا خرج غفلا كما دخل، و كم من متفهم لم يفهم، و لن يستطيع الفهم إلا من فرغ قلبه للتفهم، كما لا يستطيع الإفهام إلا من صحّت نيته في التعليم"[2]. الإخبار هنا إعلام للتعليم و إفهام للتفهيم، و هي دائرة للتواصل يسعى الجاحظ عبرها إلى إبراز أهمية الإيصال و إبلاغ المعاني، والتي لا قيمة تذكر فيها إذا لم تحقق بلوغا لغاية في عقل الآخر؛ ألا و هي : الفهم، أي مقابلة الإبلاغ بالإفهام لأجل التعليم، و هنا نجد أنفسنا أمام مبحث إيصالي آخر يفرض نفسه عند الجاحظ، فالمعرفة هي أساس بلوغ التعريف بالشيء والتعليم* عن طريق الإفهام، وهي المسألة ذاتها التي يريد الجاحظ أن نقوم بتجليتها حتى نُفهم الآخرين؛ "ولم أكتب هذا لتقر به، و لكنّها رواية أحببت أن تسمعها، ولا يعجبني الإقرار بهذا الخبر و كذلك لا يعجبني الإنكار له. ولكن ليكن قلبك إلى إنكاره أميل "[3]. فنحن أمام خبر لم يرده الجاحظ في حد ذاته إنما سعى إلى إيراده من أجل أن يستمع إليه القارئ و حسب، و هو في حد ذاته لا يعجبه الإقرار به، و بالتالي فقد

---

(1) أساس البلاغة. ص: 486.

(2) كتاب الحيوان.ج5. ص: 542.

* و هو مبحث تناوله سابقوه بشكل مسهب خاصة أفلاطون إذ يقول على لسان سقراط " تلك إذن هي اللغة التي نتمسك بها، و اللغة التي نحول بينها و بين أسماع النشء"، و هو قول في التعلم . أنظر جمهورية أفلاطون. ص: 51.

(3) المصدر نفسه. ج6. ص: 34.

وضعنا أمام أجناس خبرية تتفرع إليها خصوصية اللغة المستخدمة في الإخبار والقصد منها، إذ أراد منا أن نستمع لهذا الخبر رغم كونه لا يقر به ولا ينكره، فهي معرفة لأجل المعرفة مثل جملة (السماء زرقاء) نسمعها دون حاجة منا لأن تكون خبرا مفيدا.

لقد استخدم الجاحظ في توضيحه العملية الإخبارية مصطلحا دقيقا هو الخبر، فلم يقل معلومة أو ما شابه بل قال إنّ الأخبار للخبر، كما أنّ الذي يخبر هو المخبر، وهو في هذا يركز على عدم التشويش على ذهن القارئ في اختياره للكلمات التي يوظفها: " أتخبر عن حال الهدهد بخبر "[1]، فما كل كتابه إلا للإخبار والإيصال: " وإنما اعتمدنا في هذه الكتب على الإخبار عما في أجناس كتاب الحيوان"[2]، أمّا الذي يحمل الرسالة فيسميه الجاحظ (المخبر عنه) وإن عمد المخبر به تكذيبه كما في قوله: " و يكذبون المخبر عنه"[3]، أو " وإذا وجب في العقول السليمة ألا يصدق الأخبار لم يكن معه برهان فكفى بذلك "[4]. لأنّ الاختلاف بين أجزاء العملية الأخبار عنده واضح بيّن، ولا مجال لنفيه: " وليس الخبر عنه مثل الخبر عن..."[5]، أمّا الأخبار فهي مختلفة " وليس الخبر عن الكركدن أيضا كالخبر عن الدلفين"[6] ، كما أن الجاحظ قد ينقل لنا أخبارا على اعتبار كونه مخبرا عنه قبل أن يصبح مخبرا به:" و أما قرن الكركدن فخبرني من رآه، ممن أثق بعقله، وأسكن إلى خبره..."[7].

الهام في هذا المجال أنّ الجاحظ لا يكتفي بسماع بسيط للخبر حتى يخبر عنه الآخرين، إنما يضع شروطا لهذا النقل مميزا في ذلك الشخص بالعقل، والخبر بالصدق و لو من باب السماع و التأكد من الرؤية، لأنه يدفع بالشك إلى اليقين كما

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 319.
(2) المصدر نفسه. ج7. ص: 09.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 106.
(4) المصدر نفسه. ج6. ص: 499.
(5) المصدر نفسه. ج7. ص: 126.
(6) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.
(7) المصدر نفسه. ج ن. ص: 129.

يؤكد بلقاسم الغالي:" هذه الحقيقة التي وقف عندها الجاحظ هي محور الاهتمام في علوم الأخبار، ذلك لأن الأخبار تتأثر برواتها إلى حد كبير، والخبر قد يشتهر لأسباب موضوعية، و قد يشكك فيه رغم صحته لأسباب سياسة" [1]، وهو الأمر الذي أخضعه الجاحظ لمقاييس عقلية حتى يكون الخبر في مستوى الأخذ به، فـ: " جمع مادة السماع أو المادة الخبرية لابد أن تنزل منازلها و تقسم تقسيما منطقيا مبوبا، فتصنف بعض الروايات بحسب قيمتها الموضوعية، وتهذب بعض الروايات الأخرى، و تشذب وتختصر ليسهل الحكم عليها، ثم بعد ذلك ترتب و تنزل في منازلها، و تحتل كل معلومة مكانها اللائق بها" [2].

أما المخبر عن الشيء والذي يقوم بنقله فهو عند الجاحظ دال على الخبر:" فإن سترها هو المخبر عنها و الدال عليها"[3]. لأنّه من يقوم بحملها لتحمل المدلولات عند المخبر به، كما أن من الأخبار ما يتفرد بشكل عام بمعنى مستفيض؛ أي معنى زائد عن الحجم العادي بل بشكل مسهب، فالجاحظ لا يكتفي بالخبر المتفرد والذي يصعب تحديد موضوعيته: " وإذا لم يأتنا في تحقيق هذه الأخبار شعر شائع أو خبر مستفيض لـم نلتفت إليـه"[4]. يعد الجاحظ إذًا كما يواصل بلقاسم الغالي: " من أبرز من قال بالسماع، و رواية الغير، و كيفية توثيق النصوص، والتمييز بين الروايات في منهج نقدي واقعي يقوم على الشك بغية الوصول إلى اليقين" [5]، لأن ما يقصد إليه ليس الخبر العادي بل الخبر العلمي الذي لا يقبل أخذه كيفهما كان الوضع ومهما كانت صفة المخبر عنه، حيث نخاص من نظرة الجاحظ عن الإخبار إلى ما يلي:

(1) الجانب الاعتزالي عند الجاحظ. ص: 166.

(2) المرجع نفسه. ص: 167.

(3) كتاب الحيوان. ج7. ص: 153، ضف إلى هذا أن التأكد من الخبر عند الجاحظ لا يكون إلا بـ: الرجوع إلى الرواية الصحيحة والأثر القائم ". أنظر المصدر نفسه.ج ن. ص: 27.

(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: 169.

(5) الجانب الاعتزالي عند الجاحظ. ص: 168.

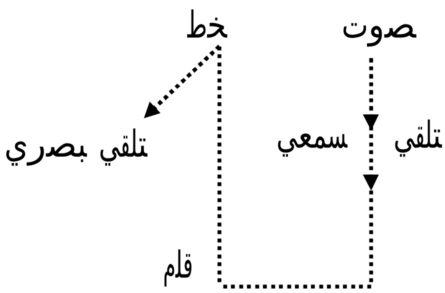
ـ لقد التفت الجاحظ إلى وسيلتين هامتين في التواصل ألا وهما؛ اللغة الشفهية والمكتوبة، وأكّد على اختلافهما و قيمتهما في الإخبار، " إذ تختلف العلامة اللّغوية المستخدمة فيما بين الاتصاليين فهي في الاتصال الشفاهي(الصوت)، بينما هي في الاتصال الكتابي(الخط)، وثمة فروق جوهرية بين هاتين العلامتين؛ إذ تتصف العلامة الصوتية بالتتابع الزمني، بينما العلامة الخطية تتصف بالتتابع المكاني" [1]، وهو ما انتبه إليه الجاحظ وحدّده بدقة كيفما وجد في الدراسات المعاصرة، ضف إلى هذا فالسماع كجانب صوتي أخذ طريقا هاما في خدمة المكتوب والتأصيل الخطي للخبر في التدوين، لأن أصل اللغة بالصوت لا بالكتابة، وهو ما أقره الجاحظ ضمن توجهه إلى تحديد السماع كأساس إلى الضبط الكتابي.

ـ انطوت العملية الإخبارية عند الجاحظ على تمييز ثان هام بين الزمان والمكان في إطار تحقق وصول الخبر؛ و هي " خاصية " تعني وحدة الزمان والمكان لعمليتي الإرسال والاستقبال في الاتصال الشفاهي، أما في الاتصال الكتابي فإن الإطار المرجعي اللغوي عند المستقبل يتغير مع الزمن، حتى أنه يمكن الوصول إلى درجة ينعدم عندها كل تلاقٍ بين العرف اللغوي الذي تشير إليه الرسالة، والعرف الذي يستخدمه القراء " [2]، وهو نوع من التأكيد على قيمة الخبر بين يدي من يدل عليه أي: المخبر عنه، لذلك وجدنا الجاحظ يؤكد على أن كتابه هذا للإخبار، والإخبار على اختلاف الأخبار عملية علمية مرجعية تستند إلى ضوابط عقلية تجعل المرجع هاما سواء في المكتوب أم في الشفهي، لأنها عملية لا يستطيع أي مخبر القيام بها، فمن سمات المخبر الموضوعية، و ما يجب أن يتوفر في المخبر به التأكد والتمحيص لما يدلّ عليه الخبر حتى يقف على المعنى المناسب للخبر (أي ما أخبر به).

(1) البلاغة والاتصال. ص: 63.

(2) المرجع نفسه. ص: ن.

ـ لقد أكد الجاحظ على حاسة السمع في العملية الإخبارية صوتيا، و هو أمر يقابله البصر في النص المكتوب(الكتاب)، بوصفها عملية تؤكد خصائص الاتصال الفعلي الذي رمى إليه الجاحظ في التواصل اللغوي، " و تختلف هاتان الحاستان في طريقة التلقي والإدراك فبينما التلقي البصري يقتضي ابتعادا عن الصورة، فإن التلقي السمعي يقتضي اقترابا من الصوت " [1]، وهي مسألة رأى الجاحظ أنها في بعض الأحيان تعمل مجتمعة للتأكد من سلامة الخبر، لأنّه لما أراد التبين من الخبر أخذ بالرؤية والسماع على حد سواء " [2]، " فخبرني من رآه" ، لأنه أراد من السماع تدوين خبر الكتابة... وهو ما أكّده جميل عبد المجيد بقوله: " يجب أن ننتبه إلى أنه قد يتحول الصوت إلى خط، و من ثم يكون التلقي بصريا، و ذلك مثلا ـ في حالة إذا ما أرسل متكلم رسالة صوتية تلقاها المتلقي بالضرورة سمعيا ـ ثم قام هذا المتلقي بإرسالها كتابة، فتلقاها متلق آخر بالضرورة بصريا. " [3]



و هو ما أراده الجاحظ من استماعه لمن أخبره بعد أن كان مخبرا عنه، حيث أراد من " الحيوان" إخبارنا بالمكتوب بعد أن سمعه هو، و بعد قراءتنا لهذا

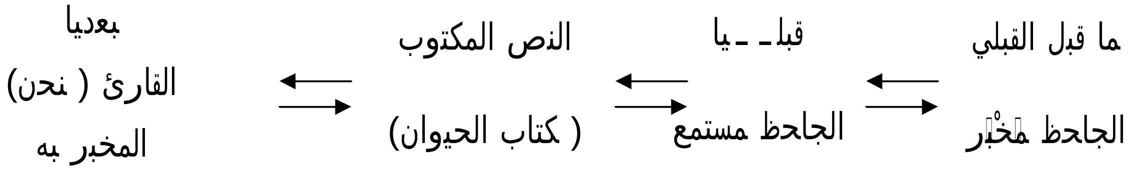
---

(1) المرجع السابق. ص: 65.

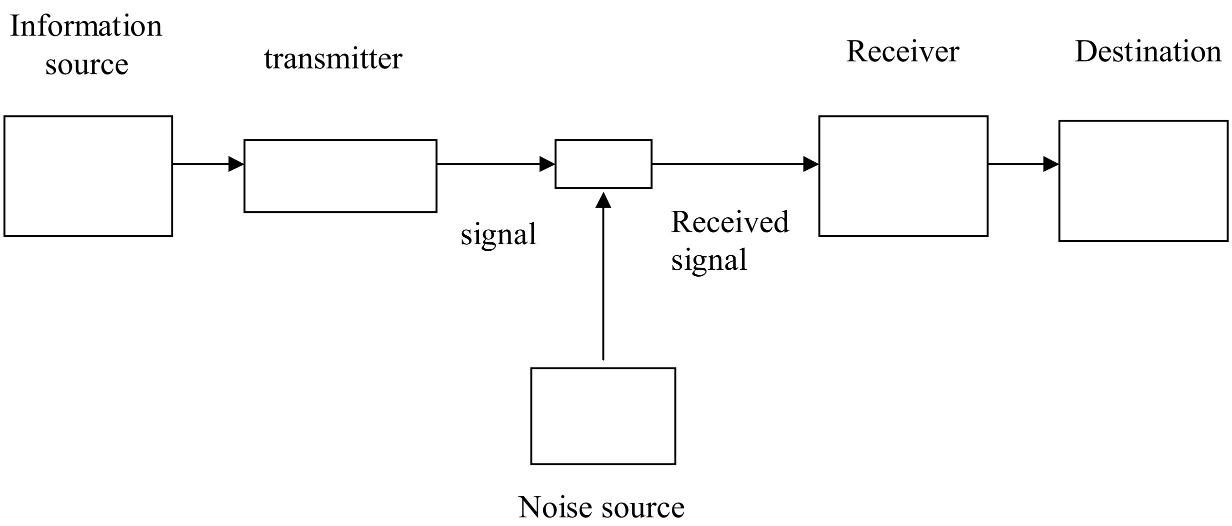
(2) أنظر: السماع و الحيوان" فالإنسان لا يعلم حتى بكثير سماعه..." . ج1 من كتاب الحيوان. ص: 55.

(3) المرجع نفسه. ص: 66.

الكتاب (بصريا) أضحينا مخبرين به...فعملية الإخبار عند الجاحظ لم تقتصر داخل كتابٍ وحسب بل جعلها عملية قبلية و بعدية.



فحلقـــة الإخبار هي حلقة أرادها الجاحظ مكتملة العناصر بالتركيز على طريقة نقل الخبـــر(علميا)، أمّا العمـــلية فتتشكل من: مخبر عنه + مخبر به + خبر (متنوع) + طريق نقل الخبـــر (علميا)، وهو ما عبّر عنه شانون في أول كتابٍ عن النظرية الرياضية في التواصل بما يلي:



Schematic diagram of a general communication system.(1)

(1) C.E. Shannon. A mathematical theory of communication. p: 2.

ـ دون إسقاط آلي للمفاهيم نلاحظ أن النموذج العام للتواصل الذي وضعه السيبرنيطيقيون وقتَ نضج النظرية هو نموذج منطوٍ على عدة ملامح انتبه إليها الجاحظ منذ زمن بعيد، و إن كان بعيدا عن نظرية مكتملة الجوانب، ففي هذا المستوى بالذات: علينا الانتباه إلى أنّ نظرية عامة في التواصل مثلما خطط لها شانون تنطوي على عدة خصوصيات أبرزها بعد التواصل الرياضي التواصل اللساني العام والذي يخصص للخبر اللغوي بالأساس، فلا مجال لأن نقول: إنّ نظرة الجاحظ نظرة لسانية تواصلية وفقا لمتطلبات النظرية كاملة؛ إنما هي إشارات عن نظرية لاحقة اعتنى بموجبها الجاحظ بمكونات الدائرة الإخبارية، و هو ما يحسب له.

ـ من جانب آخر فقد استقل التواصل اللغوي خاصة بعد الجهود التي أثمرتها نتاجات المهندسين في الأربعينات في الولايات المتحدة الأمريكية، و التي أظهرت إلى الوجود تواصلا لسانيا مثمرا مع جاكوبسون خاصة في الخمسينيات فـ: " كانت أقصى غايات المشتغلين بتصميم الآلات من علماء الرياضيات والفيزياء أن يؤسسوا أقصد الوسائل التي يمكن بها إرسال الرسائل وكيفية تذكرها و فهمها فهما دقيقا، كذلك كان الباحثون اللسانيون على اهتمام بهذه الأمور ..." [(1)]، وهكذا كان اللسانيون مهيئين نظريا لأن يفهموا و يلحقوا بقطار الأفكار الذي قاده علماء الرياضيات في مجال العمل العلمي كما كان لديهم أيضا ما يسهمون به على أساس من تجربتهم مع الظواهر اللسانية- في الرصيد المعرفي العام لمشكلات التواصل "[(2)]، حيث علينا أن نقول: إن جاكوبسون قد أفاد كثيرا التواصل اللساني عندما توجه إلى الولايات المتحدة الأمريكية، فلقد " شكل التواصل اللساني فرعا من الفروع المدروسة في نظرية التواصـــل " [(3)]، وكل هذه الأمور إنما هي تحديد لمسائل الإطار العام للنظرية ككل، هذه التي أبرزت مجهودات الجاحظ عنايةً ببعض ملامحها.

(1) اتجاهات البحث اللساني. ص: 425.

(2) المرجع نفسه. ص: 426.

(3) عبد القادر غزالي. اللسانيات و نظرية التواصل. دار الحوار ط1. 2003 سوريا. ص: 23. 24.

ثانيا ـ التواصل عند الجاحظ إبلاغ وإيصال: (ضمن الّلغة الإنسانية والبيان عنها):

من جملة ما يظهر إلى جانب الإخبار والإفهام عند الجاحظ في الإطار اللغوي بعد " المخبر لمن استخبره "[1]؛ الإبلاغ والإيصال ضمن مستلزمات التواصل عمومًا، فاللقاح بين الشعوب لم يتحقق إلا من خلال الأخبار كما يؤكد الجاحظ، لأنّ الحاجة من ولّدته. " كحاجة من كان قبلنا إلى أخبار من كان قبلهم، وحاجة من يكون بعدنا إلى أخبارنا، ولذلك تقدمت في كتب البشارات بالرسل"[2]. فالرسل مخبرون بالرسالة مبلغون عنها بالبيان الذي هو وسيلة للتواصل. يقول الجاحظ : " وجعل آلة البيان التي بها يتعارفون معانيهم والترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم، وفي خصلة خامسة وإن نقصت من بلوغ هذه الأربعة في جهاتها، فقد تبدل بجنسها الذي وضعت له و صرفت إليه، وهذه الخصال هي: اللفظ، والخط والإشارة، والعقد والخصلة الخامســة ما أوجـد من صحــة الدلالـة ..."[3].

البيان إذًا هو أساس لتعارف المعاني بين النّاس، وهو نوع من التواصل الذي يتحقق فيه الجانب اللغوي شفهيا و كتابيا، و كذا عقدًا و إشارة سواء كانت لغوية أم غير ذلك- مما سبق وتناولناه - ، أما البلوغ في كلّ أنواعه فهو بلوغ للدلالة على اختلاف أقسام البيان داخل الجماعة، وهو ما بيّنه الجاحظ في الغاية من اللغة اجتماعيا بقوله: " البيان ضروري للاجتماع"[4]. لأنّه أساس التواصل باختلاف طرائقه، وإن خصصنا الحديث عن خبر بلسانين شفهي ومكتوب.

---

(1) كتاب الحيوان. ج1 ص: 34.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 43.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 45.

(4) أنظر المصدر نفسه. ج ن. ص: 44. و هو النّص الذي يلحقه الجاحظ بقوله: "وهــو البيان الذي جعلـه الله تعالى سببا فيمــا بينهــم، ومعبــرا عن حقائق حاجاتهم" . عن المصدر نفسه. ج ن. ص: 44.

يقول ابن وهب: " البيان على أربعة أوجه؛ فمنه بيان الأشياء بذواتها، وإن لم تبين بلغاتها، و منه البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللب، و منه البيان باللسان [ومنه البيان بالكتاب] الذي يبلغ من بعد وقد غاب" (1)، فلقد توجه ابن وهب من خلال ذكر فائدة اللسان إلى بيان الغاية منه، لأنّه رأى بأن الجاحظ لم يفصل القول فيه- مثلما سبق وأشرنا إليه – إذ يقول : " و كان الله عز وجل – قد أراد أن يتمم منه فضيلة الإنسان، خلق له اللسان وأنطقه بالبيان، فخبر به عما في نفسه من الحكمة التي أفادها... و كذلك الكتاب، فإن الصور و الحروف فيه بتغيير لغات أصحابه، و إن كانت الأشياء غير متغيرة بتغيير الألسن المترجمة عنها " (2)؛ وهو تأكيد هام على أن البيان للإيصال، و به يحدث التواصل و يبلغ الخبر مقصده، وهي اللغة ذاتها التي شرح بها الجاحظ التواصل بالبيان كما رأينا، فهو وسيلة للوصل بين المفاهيم التي توجد بين الناس: " و وصل معارفهم بمواقع حاجاتهم إليها، و تشاعرهم بمواضع الحكم فيها بالبيان عنها"(3).

أمّا وسائل الإيصال البياني فتتحقق أساسًا بـ: السمع والرؤية كما رأينا في الخبر تمامًا: " فجعل اللّفظ للسامع، و جعل الإشارة للناظر، و أشرك الناظر واللامس في معرفة العقد، إلا بما فضل الله به نصيب الناظر في ذلك على قدر نصيب اللامس، وجعل الخط دليلاً على ما غاب من حوائجه عنه وسببًا موصولا بينه وبين أعوانه"(4)، وهو تأكيد واضح من قبل الجاحظ على قنوات التواصل الهامة التي تساهم في الوصل بين المتلاغين، والتي تقود على تنوعها إلى تنوع التواصل بين الناس خاصة و أنّ: " الإنسان عن الإنسـان أفهم "(5)، لأنّ دائرة الإبلاغ في هذا المستوى اللغوي تشتمل على تنوع القنوات وصولا لما هو غير

(1) إبن وهب. البرهان في وجوه البيان. ص: 56.
(2) المرجع نفسه. ص: 58 .
(3) كتاب الحيوان.ج1. ص: 44.
(4) المصدر نفسه.ج ن. ص: 46.
(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 45.

لغوي، و يكون مساعدا لأية علامة لغوية يمكنها أن تمر عبر اللّمس والنظر لتحقيق الاتصال ماعدا الشم و الذوق:" و لم يجعل للشام و الذائق نصيبا"[(1)].

لا تختلف نظرة الجاحظ عن نظرة المحدثين من وجهة النظر الحواسية، والتي تُدخل العلامات غير اللغوية مجال التواصل لسبب بسيط هو أنّها تحتاج إلى مقومات تساعدها في الإيصال؛ فـفي " غالب الأحيان لا نستعمل السيميائيات الشمية أو الذوقية أبدا لسبب بديهي هو أنّه ينبغي أن يكون في متناولنا عدد من المواد التي تعطي إما روائح مختلفة، و إما أذواقا مختلفة، بينما تتحقق عدد من السيميائيات اللّمسية و البصرية و السمعية دونما الحاجة إلى أية مادة، غير أن مشكلة السيميائيات اللمسية تكمن في أنها تقتضي الاتصال الشخصي، بينما يمكن إدراك السيميائيات البصرية والسمعية عن بعد"[(2)]، وهو الأمر نفسه الذي رأى الجاحظ بأنه يتحقق في مجال هذه القنوات فـ :"أبدا" على تعبير بويسنس قابلها " لم يجعل للشام و الذائق نصيبا"، وهو ما يحسب للجاحظ في هذا المجال لأن التواصل في مقابل ما قاله بويسنس و بالتعبير ذاته تقريبا هو بكلمات الجاحظ مفاهمةٌ ووصول للدلالة: " و فهمك لمعاني كلام النّاس ينقطع قبل انقطاع فهم عين الصوت مجردًا، وأبعد فهمك لصوت صاحبك ومعاملك والمعاون لك ما كان صياحا صرفا، وصوتا محتما ونداء خالصا، ولا يكون ذلك إلاّ وهو بعيد من المفاهمة. وعطل من الدلالة فجعل اللفظ لأقرب الحاجات، والصوت لأنفس من ذلك قليلاً، والكتاب للنازح من الحاجات" (ج1. ص: 47. 48). أو ليس الجاحظ بهذا النّص كإيريك بويسنس وهو يحدد العلامات و طريق التوصال التي يمكنها العمل بموجبها، وما لا يمكن أن يتحقق في بعضها و يتحقق في البعض الآخر. إنّه على وعيٍ تام بأن البيان إبلاغ وطرائقه بالحواس متعددة، ومنها ما لا يكون مكتملاً في ظل سياقات تفرضها جوانب هذا التواصل.

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 46.

(2) السيميولوجيا و التواصل. ص: 58.

هذا من جهة، من جهة أخرى نلفي وسائل التواصل بكل ما ذكره الجاحظ من أنواع البيان؛ طريقا يقود إلى التواصل و تَفَهّم ما يريده الآخر إيصاله، إذ يقول:" ولولا الإشارة لما فهموا عنك خاص الخاص، إذا كان أخصّ الخاص قد يدخـل في باب العام"[1]، فالضرورة الإيصالية تستوجب استخدام نوع من أنواع البيان دون غيره، و بالتالي تكون في مجموعها بحسب القصد و حسب وصول الدلالة، فكما أن الإشارة قد لا تصل الأعمى قد لا يصل المكتوب قارئا... " فقال ابن الجهم: لكن ما رغبني فيه إلا الذي زهدك فيه، وما قرأت كتابا كبيرا فأخلانـ ـي من فائدة، و ما أحصي كم قرأت من صغار الكتب فخرجت منها كما دخلت"[2]، فقد تكون اللّغة في أبسط شكلها من ناحية الكم، لكنّها لا تؤدي إلى المقصود من اللغة ككل، كما قد يحدث العكس مع الكم الكبير، فالكم الكبير لا يعني دائما مادة إيصالية تامة في مقابل ما هو إنجاز، لأنّ الإبلاغ عند الجاحظ بمثابة البلاغ من الكتب: " وكتب كثيرة لا تحصى فيها بلاغ النّاس"[3]، وهذا البلاغ قد لا يكون إلا بالتكرار لأجل الإفهام: " فإنه لم يفهم عنه إلا بأن يجدد لهم إفهاما مرارا وتكرارا"[4]، فقد لا يصل الخبر إلى المخبر به دون إعادة، لأن دلالة أولية قد تحيد من طريق واضحة صوب المعنى؛ أي تكرار الخبر أكثر من مرة بهدف الإفهام أكثر إذا انتفى في المرات الأولى من الإيصال، و هو ما أراده الجاحظ من قول ابن الجهم، أما بعض ما ينتجه الجاحظ ذاته في الإفهام فهو التكرار، لكن ليس في جميع الموضوعات كما سبق أن رأينا.

ثالثا ـ الإبلاغ و التبليغ عند الجاحظ:

الإبلاغ و التبليغ لغة هما من " بلّغ الشيء يبلغ بلوغا و بلاغا؛ وصل وانتهى، و أبلغه هو إبلاغا و بلّغه تبليغا، و قول أبي قيس بن الأسلت السلمي (السريع):

قالت، و لم تقصد لقيل الخنى مهلا فقد أبلغت أسماعي

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 50.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 54.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 80.
(4) المصدر نفسه. ج1. ص: 90.

إنما هو من ذلك، أي: قد انتهيت فيه، و أنعمت و تبلغ بالشيء، وصل مراده... وبلغت الرسالة و البلاغ و الإبلاغ، و في التنزيل " إلاّ بلاغا من الله و رسالاته"، أي: لا أجد منجى إلا أن أُبلّغ عن الله ما أُرسلتُ به، و الإبلاغُ: الإيصالُ، و كذلك التبليغ، و الاسم منه البلاغ، و بلّغت الرسالة التهذيب، يقال: بلّغت القوم بلاغا اسم يقوم مقام التبليغ"[1]، نفهم من هذا التعريف أنّ البلاغ و التبليغ بالمنزلة نفسها لغويا، و هما إلى جانب هذا يتماشيان و الإيصال، ليس لغويا و حسب بل أيضا من الناحية الاصطلاحية، إذ غالبا ما يظهر مصطلح الإبلاغ في مقابل مصطلح الاتصال كبديل شرعي له، و ذلك لمقاربتهما الشديدة لعملية التواصل ككل، لأنّ المخبر مبلغ، والخبر بلاغ إلى المخبر به المبلّغ. يقول الجاحظ: " فلو شاء أن يبلّغه الرسول إرادته معناه لأصاب من حسن الآراء و يصدق. في الإبلاغ فيرى أن الكتاب في ذلك أسرى وأنبه وأبلغ"[2]، و كأننا بالجاحظ لا يضع فرقا بين الإخبار والإبلاغ لأنها في مجموعها إيصال لمعنى معين، وإلا لأبرز الفروقات بينها، و الذي يؤكد قولنا هذا هو أنّ ما يصدق في البلاغ قد يصدق في الخبر، كما أنّ في عملية التبليغ آداء وكتاب أي: بلسانين شفهي ومكتوب، إلى جانب كون المبلغ غالبا ما يوجه عملية التبليغ مثلما يقول الجاحظ في هذا النص: " فقد وقف المبلغ بك على فرق ما بين الجد واللعب"[3]، حيث نلفي الجاحظ ذاكرا لدائرة الإبلاغ بما تحويه، لكن دون تخصيص لفرق يذكر بينها و بين الإخبار، فلعله لا يجعل بينهما إلا وسيلة واحدة تحقق التواصل بكلمات متقاربة، لذلك عمد إلى التنويع بينها حتى لا يكون الإخبار إلا إبلاغا والعكس صحيح.

رغم كون الإبلاغية كما يحدد سمير أبو حمدان: " فوق الجانبين الموضوعي والفكري للكلام و تقفز فوق عملية توصيل الأفكار، فالإبلاغية تتجه نحو جوانب أخرى في الكلام الملفوظ أو المكتوب، إنّ القيم الانفعالية في اللغة و تناغم الأصوات والإيقاع، و إبراز عناصر محددة في العبارة، و تداعي الأفكار والاتجاه إلى التذكير،

(1) لسان العرب. ج8. ص: 419.
(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 98.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 187.

والأساليب و التعابير الأدبية المتسمة بالفصاحة و البلاغة، واستخدام العبارات الدارجة، وإنزالها لائقة، إن كل هذه الأشياء تدخل في نطاق الإبلاغية" (1). لقد بيّن أبو حمدان أن الإبلاغية؛ قفزة فوق التوصيل أي: أنها لا تساويه، و بالتالي قد لا تساوي الإخبار العادي، لكن في الوقت نفسه قد يكون هناك إيصال(2) بالمنزلة ذاتها التي يكون فيها التبليغ فكيف يحدث الفرق؟

بمقدورنا أن نسأل سؤالا قد لا تتضح إجابته بشكل جلي: " هل ما قصده الجاحظ بالرسول مبلغا هو إسقاط التبليغ على كلامه؟ و إذا كان الأمر كذلك لماذا كان المبلغ في آخر نصٍ تناولناه ليس منزهًا عن الخطأ كما هي حال الرسول الكريم- صلى الله عليه وسلم- ؟ لم يفصّل الجاحظ القول في المسألة، لكـن أبا حمدان فـعل:" إذ تعتـبر الإبلاغـيـة (وهي جوهر البلاغة) أنّ: اللغة الأدبية مسرحها و مربط خيلها، فإنّ الانفعال الكامن في بعض الصيغ والعبارات والاشتقاقات لهي المنهل الأساس الذي تنهل منه" (3)، ففي حقيقة الأمر لا يمكننا الجزم فيما يتعلق بخصوصية الإبلاغـية في البلاغة لمجـرد كونها تشبهها لفظا، علما أنـها ترجمـة ملائمة لـ: (Communication) شأنها شأن التواصـل، أما الإعـلام فـ: " Informer " و المعلومـة (information)، لذلك فاستخدام الجاحظ للإبلاغ والإخبار على السواء دون تحديد للفروقات الجوهرية بينهما قد لا يجعلنا نذهب المذهب ذاته الذي تَوَجَّهَه" سمير أبو حمدان"، لأن الغاية من كليهما هي الإيصال و التأكيد على التواصل.

من جانب آخر فالتواصل عند الجاحظ: بصورة ما حملته الألفاظ من دلالات، فإذا تبدلت الصورة تغير الكلّ: " و أنا أقول: إنّ الإعراب يفسد نوادر المولدين، كما أنّ الحق يفسد كلام الأعراب، لأن سامع ذلك الكلام إنما أعجبته تلك الصورة و ذلك

---

(1) سمير أبو حمدان. الإبلاغية في البلاغة العربية. منشورات عويدات الدولية. بيروت باريس ط1. 1990 ص: 37.

(2) يرى نور الدين رايص:" أنّه من الأفضل استخدام التواصل ثم الاتصال... لمزيد من التوضيح أنظر: نظرية التواصل و اللّسانيات الحديثة. ص: 21.

(3) الإبلاغية في البلاغة العربية. ص: 37.

المخرج و تلك اللغة و تلك العادة، فإذا دخلت على هذا الأمر - الذي إنما أضحكك بسخفه و بعض كلام العجمية التي فيه- حروف الإعراب و التحقيق و التثقيل، وحوّلته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفصحـــاء و أهل المروءة و النجابـــة؛ انقلـــب المعنى مع انقلاب نظمه وتبـدلت صورته"[1]. يقدم الجاحظ هنا صورة الرسالة التي وإن حدث و خالفت قواعد إعرابية تبقى صورة خاطئة في نكت المولدين، و هي الأقرب للاستقبال من خبر المرسل إليه، لأنّها لو غيّرت صورتها الأولى تغير كل شيء؛ الصورة و المعنى على السواء، فالرسالة في هذا الشأن منذ أن ميزها شانون كأساس من أساسيات الإعلام [2]، تبقى المعلومة فيها المنبع الذي ينتج الرسالة حتى تكون إيصالية، كما يمكن بموجبها أن تكون الرسائل متعددة، وهي بهذا الشكل ليست واحدة بل متنوعة[3] مختلفة، و كما يحدد أمبرتو إيكو:" في نصوص منظري الإعلام يقع التمييز بصفة واحدة بين الإعلام على أنه مقاس إحصائي لتساوي احتمال الأحداث في مستوى المصدر، و في مستوى المدلول، ويميّز شانون بين مدلول الرسالة وهو ما لا قيمة له بالنسبة إلى نظرية الإعلام، وبين مقاس الإعلام الذي يمكن الحصول عليه عندما يقع انتفاء رسالة ما" [4]، لكن الرسالة بمدلولاتها الأولى عند الجاحظ ذات أهمية بارزة لأنها رسالة لغوية لا آلية، وهنا نقول: إن مدلول الرسالة يخصّ شكلاً ما، أخذ بعده في المعنى بحسب أولية ما ارتسم في ذهن المستقبل كما يرى الجاحظ، و إلا لما غيرت الفصاحة و الحال الإعرابية في كيفية استقبال الرسالة.

لقد فتح لنا الجاحظ مجالا هاما للمعنى الأولي الذي اكتسبته الرسالة، و كما يواصل أمبرتو إيكو:" إن السنن في التلغيز نظام من القواعد يسمح بكتابة رسالة معينة (يكون بصفة عامة مضمونا تصوريا)، و هو في الواقع متوالية لغوية مكونة

(1) كتاب الحيوان. ج1.ص: 282.

(2) il a dit : « An information source which produces a message or sequences of message to be communicated to the receiving terminal the message may be of various types ...). voir: Shannon. A mathematical theory of communication » p: 2.

(3) أنظر كذلك: حديث الجاحظ عن الأخبار الطريفة. ج5. ص: 153.

(4) السيميائية و فلسفة اللغة.ص: 403.

مسبقا، و يقع التعبير عنها في لغة طبيعية بواسطة سلسلة من الاستبدالات على نحو يمكن المتلقي الذي يعرف قاعدة الاستبدال من الحصول مجددا على الرسالة الأصلية، و يطلق على الرسالة الأصلية اسم الواضح وعلى كتابتها اسم الشيفرة" (1)، ولنا أن نميز ما فعل الإعراب في حال النادرة غير الخاضعة للمقاييس اللغوية الفصيحة؛ أي ما حمل من المعنى الإضافي على " الواضح" ، لأن نظاما في النادرة الأولى ليس في النادرة الثانية، و كأننا بالتواصل قد أخذ طابعا نظاميا دلاليا مختلفا بعد شكل أولي هو ما استقبله المستقبلون بالقبول و الارتياح، خاصة و أن لغة المرسل هي لغة مولّد، فلا حرج إذا أخرجها عن مخرجها.

يلفت الجاحظ انتباهنا من جانب آخر إلى الكلام الذي يفهم خطأ عند مستقبله، فتكون الرسالة بعكس معناها، " فإن ابن أبي عتيق كان من أهل الطهارة و العفاف، وكان من سمع كلامه توهم أنّه من أجرإ الناس على فاحشة"(2)، لأنّ لكل رسالة مرسلها في التواصل، " و كما أنّ المعرفة لها من عمل، و لابدّ للعمل من أن يكون قولاً أو فعلا، و القول لا يكون قولا إلا و هناك مقول له، و الفعل لا يكون فعـــلا إلاّ و هنـــاك مفعول له، و فـــي ذلك ما أخـــرج من الخمول و عرف به الفاعـــل"(3). فالجاحظ على وعي بالطرف المقابل في عملية القول أي" قول قائل مقول له"، و هي تسميات أخرى للتواصل و أركانه.

أما السياق فهو حاضر داخل الكلام: " لأنّ قولك طيب إنّما على قدر ما اتصل به من الكلام"(4)، لأنّه السياق اللغوي الذي تستوجبه الرسالة في توجيه الخبر لذلك يقول أوزوالد ديكرو و جان ماري سشايفر: سنعطي هنا اسم السياق للمحيط اللساني لعنصر من العناصر متبعين في ذلك المصطلحية التقليدية (الوحدة الصوتية في الكلمة، والكلمة في الجملة، و الجملة في النص) أي جملة ما انتظم في الجملة

(1) المرجع السابق. ص: 407.
(2) كتاب الحيوان. ج1. ص: 84.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 97.
(4) المصدر نفسه. ج4. ص: 58.

من علاقات تركيبية"[1]، و هو ما يمكن أن يلتقي مع النظم داخل الجمل بكل عناصرها وعلاقاتها فيها بينها خاصة التعليق، و كما يقول عبد القاهر الجرجاني:" الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف، و يعمد بها إلى وجه من التركيب والترتيب" [2]؛ و هي جوانب ضرورية في تشكل الخطاب، و لا يمكن بأي حالٍ أن تكون مفككة و تقوم بمهمة الإيصال، تماما " نحو أن تقول في: [من الطويل:" قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل" " منزل قفا ذكرى من نبك حبيب"؛ أخرجته من كمال البيان إلى مجال الهذيان، نعم و أسقطت نسبته من صاحبه، وقطعت الرحم بينه وبين منشئه، بل أحلت أن يكون له إضافة إلى قائل، و نسب يختص يمتلك" [3]، وكأننا بالترتيب من أسس التواصل ومن وجوه كمال البيان- بتعبير القدامى- فالمفرد لا معنى له دون غيره تركيبا.

قد يلجأ المتكلمون فيما بينهم إلى طريق رأوها مناسبة لتواصلهم كما يقول الجاحظ: " و للنـ ـاس أن يضـعوا كلامهم حيث أحبوا إذا كان لهم مجاز إلاّ فـي المعامـ ـلات "[4]؛ لأنّ طرائق التواصل مختلفة، و لا يمكن جعلها قاعدة ذات مميزات مضبوطة الملامح تُلزم المتلاغين بشيء دون غيره، كما أنّ هناك تواصلاً خاصًا رمى إلى توضيحه الجاحظ ألا و هو اتصال النبيه بالمكتوب، و الذي ليس في منزلة الأناس العاديين: " و كان يوسف وزير ملك مصر من النباهة بالموضع الذي لا يدفع، و له البرد وإليه يرجع جوانب الأخبار، ثم لم يعرف يعقوب مكان يوسف، ولا يوسف مكان يعقوب -عليهـ ـما السـ ـ ـلام- دهرًا من الدهـ ـور، مع النباهـ ـ ـة، و القدرة واتصال الديار"[5]، فرغم تواصل الديار لم يتصل الناس، علما أن الجاحظ في هذا النص يقدم عناصر الأخبار بالرسائل البريدية، و طريق الإجابة عنها بفك تشفيرها من قبل سيدنا يوسف عليه السلام.

---

(1) أنظر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. ص: 677.
(2) أسرار البلاغة في علم البيان. ص: 10.
(3) المرجع نفسه. ص: ن.
(4) كتاب الحيوان. ج4. ص: 76.
(5) المصدر نفسه. ج ن. ص: 86.

أمّا العرب عند الجاحظ فأبرز ما يجعلهم مقْدمين على التواصل مع الآخر والكلام معه هو أنّهم يرون رسالتهم مفهومة عند غيرهم، إذ يقول: "و للـعرب إقـدام على الكلام، ثقة بفهـم أصحابهـم عنهم و هذه أيضا فضيلة أخرى"[(1)]، و هي سيرة إيصاليةٌ المرسلُ فيها على علم بوصول الدلالة و المفهوم المحدد إلى المرسل إليه، - حسب الجاحظ- لأن أساس الإخبار و الإفهام هو العلاقات، و لنا أن نفهم كلمة اتصال بمعنى علاقة في قول الجاحظ: " ولكـن النفس قـد كان لهـا اتصـال بالنسيم من تلك المجاري على قدر من الأقدار"[(2)] أي الرابط واللقاء". أما الحاجة كذلك فقد حملت على التوصيل وفق المعاني والعلاقات؛ " فإن قلت فقد علّم الله عز وجلّ آدم الأسماء كلها و لا يجوز تعريف الأسماء بغير المعاني، و قلت: لولا حاجة الناس إلى المعاني و إلى التعاون والتوافد لما احتاجوا إلى الأسماء و على أنّ المعاني تفضل عن الأسماء، والحاجات تجوز مقادير السمات و تفوت ذرع العلامات فمما لا اسم له خاص الخاص، والخاصّيات كلها ليست لها أسمـاء قائمة، و كذلك تراكيب الألوان والآراييح، و الـطعوم، ونتائجـها"[(3)]، فلنا أن نتبيّن من هذا النّص كيف أنّ الحاجة ماسة للتواصل بين الأفراد، و لولا هذه الحاجة لما استخدمت الأسماء، والمعاني و العلامات المختلفة، والتي يتجاوز فيها الجاحظ الجانب اللغوي إلى ما هو غير لغوي من روائح، وطعوم... و ما شابه بكل ما يمكن أن يحققه من نتاج، فرغم أن هذا القول هو تخريج تأويلي لآية قرآنية، إلاّ أن الجاحظ أبرز به قيمة التواصل داخل الكتاب المقدس و خارجه في علاقته بقارئه: " وجوابي في ذلك: أنّ الله عز وجلّ لم يخبرنا أنه قد كان علم آدم كل شيء يعمله تعالى..."[(4)]، حيث نلاحظ أن يركز كثيرا على عملية التواصل في تحليل المفاهيم مع إبراز أن الجانب اللغوي لا

---

(1) المصدر السابق. ج5. ص: 32.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 114.

(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 201.

(4) المصدر نفسه. ج ن. ص: ن.

مجال لتحميله مالا يحتمل؛" لم يخبرنا "، فأساس وصول المفاهيم هو الإخبار وليس تأويل أمورٍ غير واضحة في الرسالة الإخبارية(1).

بهذا الشكل توقف الجاحظ عند تجاوز العلامات اللغوية إلى ما هو غير لغوي في عملية التواصل، تماما كما عدّها إيريك بويسنس، في وجهات النظر المختلفة الخاصة بإمكانية تنوع القنوات؛ أي من خلال الحواس، و الدلالة، و وجهة النظر الاقتصادية، وكذا التشريعية (2)، وهو ما يسمح بتنوع وسائل التواجد.

II التواصل اللّغوي عند الحيوان و معه:

يعتبر الأخذ بهذا العنصر النوع الأبرز في التواصل الذي اهتم بتوضيحه مجموع العلماء المحدثين المهتمين بالتواصل و على رأسهم جاكوبسون، والقول بالتواصل اللّغوي قد يبعد الأذهان عن عمق ما نريده التوصل إليه، فلو قلنا؛ الجانب اللّغوي عند الحيوان يكون من الصعب تحديد لغة حيوانية إنسانية بالمعنى الصحيح، إنّما أصوات هي منطقٌ في أغلب الأحيان، و غير قائم المصوِّتُ فيها على عنصر الإدراك في عملية تواصله مع الآخرين.

يقول ميشال زكريا: " ترتبط اللّغة بصورة وثيقة بالإنسان و بيئته، و تكمن أهميتها في كونها تتيح للإنسان إتمام عملية التواصل بينه و بين أفراد بيئته، و تيسر له التعبير عن آرائه وأحاسيسه و إيصاله للآخرين، فيحقق بذلك ذاته في المجتمع الذي يعيش فيه،" ونظرًا إلى الأهمية القصوى التي تحتلها اللغة في حياة الإنسان فإنّه من الطبيعي أن نتساءل عن الخصائص الأساسية التي تجعل منها ميزة خاصة بالإنسان، و كيانا مختلفا بالنتيجة عن مجموعة الأصوات التي بإمكان بعض الحيوانات إصـــدارها " (3)، ومن هنا لنا أن نقر بمجال التناول الذي يفترض

(1) و هو ما يتأكد في قوله كذلك: " والمخاطبة وقعت على جميع المتعبّدين ولم تقع..."؛ أي قيمة ما بلّغ به المبلغ من أن الرسالة هي التي تشكل الطريق إلى الفهم الصائب. أنظر: المصدر السابق. ج س. ص:202.

(2) إيريك بويسنس. السيميولوجيا والتواصل. ص: 55. 56. 57...73.

(3) ميشال زكريا الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ والأعلام. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. 1983. ص: 19. 20 .

توضيح معنى اللغة الحيوانية أولاً، ثم كيف يمكننا أن تشكل لغة شبيهة أو مطابقة للغة الإنسانية، فالمنطلق الرئيس و العام الذي يجدر الانطلاق منه هو كون اللّغة الإنسانية غير مساوية تمامًا للّغة الحيوانية(1)، في حين قد تصطدم ببعض التماثل عند الجاحظ يجعلنا إمّا ندحضها أو نتقبلها، فكيف ذلك؟

تعتبر اللّغة الإنسانية لغة ذات طبيعة خاصة ترجع بالضرورة إلى سمة الإنسان العقلية والإدراكية، ضف إلى ذلك تمكنه من لغة تستطيع الإيصال بالشفوي والمكتوب على السواء، فإذا أردنا مقارنة لغة إنسان مثلاً بالطريقة التي يمكن أن ننظر فيها إلى الذباب، سنواجه مشكلة تحديد طبيعة اللغة ذاتها، فالإنسان بإمكانه استخدام عدة طرائق لإحداث هذا المفهوم، و ذلك وفق طبيعته الجينية (2)، في حين يبقى الذباب حبيسا لطابع خاص لا يمكن أبدًا أن يتماثل فيه مع الإنسان، و بالتالي فتقديمنا لهذا الطرح من هذه الوجهة المنطقية قد يجعلنا أمام طرح أخصّ منه؛ و هو الطرح المتعارف عليه بين الألسنين؛ أي الغاية من سؤالنا: هل يمكن أن تكون لغة التواصل الحيواني لغة مماثلة للغة التواصلية عند الإنسان ؟ وهو ما يمكننا تناوله بهذا الشكل:

III ـ <u>السيميو إيصال عند الحيوان و معه</u>:

يسمى هذا الفرع من الدّراسة " السيمياء الحيوانية" (Zoosemiotics)؛ وهو مجال دراسي يعنى أساسًا بإبراز طابع اللّغة الحيوانية في التواصل فيما بينها (أي بين الحيوانات)، ومع الإنسان كذلك، فهي عبارة عن: " لغات حيوانية (عددها تقريبا 600) تتميز في أشكالها البدائية عن طريق التواصل بواسطة علامات" (3)، وبالتالي فهو نموذج دراسي لكل اللّغة الحيوانية.

---

(1) Les formes de la communication. p :7.
(2) Noam Chomsky. Essais sur la forme et le sens. trad de l'anglais par : Joelle Sampy. Ed du seuil. Paris 1980. p : 81.
(3) Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du Langage. p : 424.

يقول جاكوبسون : " عندما نتوجه من العلوم الأنثروبولوجية المتخصصة نحو البيولوجيا (biology) و هو علم الحياة الذي يشمل العالم العضوي برمته؛ تصبح أنواع التواصل الإنساني المختلفة مجرد جزء من حقل بالغ السعة من الدراسات، قد يعنون هذا الحقل الواسع بما يلي: " طرائق التواصل وأشكاله التي تستخدمها الأشياء الحية المتنوعة" حيث نواجه انشطارا حادا، فليست اللغة فقط التي تختلف جوهريا عن كل نظام تواصلي تستخدمه الكائنات غير الناطقة، بل جميع أنظمة التواصل عند مستخدمي اللغة (و تنطوي جميع هذه الأنظمة على وظيفة اللغة الأساسية) " [(1)]؛ لأنّ مجالا أوسع من مشكلات التواصل هو الذي ينطوي على اتصال بلغة إنسانية كما أكدّ جاكوبسون، و ذلك رغم كون هذه اللغة هي أساس حقل التواصل، لأنّ الصوت بطبيعته عند الإنسان أهم من غيره إذا قوبل باللاّإدراك من قبل باقي المخلوقات (الحيوان).

إنّ ما يفصل بشكل دقيق بين الملمحين هو: " بضع خصائص جوهرية تفصل بشكل ملحوظ العلامات اللفظية عن جميع أنواع الرسائل الحيوانية: منها على سبيل المثال قوة اللغة التخييلية والإبداعية، و قدرتها على التعامل مع التجريدات والتخييلات، والتعامل مع الأشياء والحوادث بمعزل عن المكان أو الزمان، وبشكل مغاير لوجود الحيوانات المقتصر على الـ (هنا) و (الآن) " [(2)]، حيث لا يمكن للّغتين أن تكونا بالمستوى نفسه حتى و لو ظهر الأمر على خلاف ما هو عليه عند العلماء و كما أراد أن يبرزه الجاحظ في أكثر مرة، لأننا أردنا بالتواصل اللغوي عند الحيوان ما يقترب كثيرا من لغة الإنسان عند الجاحظ.

يقول الجاحظ في هذا المستوى و بعنوان: " <u>ما يعجز عنه الإنسان مما قدر عليه الحيوان</u>": " و القسمة الأخرى ما أودع صدور صفوف سائر الحيوان، من ضروب المعارف و فطرها عليه من غريب الهدايات و سخّر حناجرها له من ضروب النغم الموزونة، و <u>الأصوات الملحنة</u>، و المخارج الشجية، و الأغاني

(1) الاتجاهات الأساسية في علم اللغة. ص: 83.

(2) المرجع نفسه. ص: 83. 84.

المطربة، فقد يقال إن جميع أصواتها معدلة... فبلغت بعفوها و بمقدار قوى فطرتها من البديهة و الارتجال، و من الابتداء و الاقتضاب، مالا يقدر عليه حذاق رجال الرأي و... ثم جعل الإنسان ذا العقل والتمكي ... و صاحب الفهم والمسابقة... متى أحسن شيئا كان كلّ شيء دونه في الغموض عليه أسهل، وجعل سائر الحيوان و إن كان يحسن أحدها ما لا يحسن أحذق النّاس... فأحسنت هذه الأجناس بلا تعلم ما يمتنع على الإنسان و إن تعلم"[1]. إنّ الاختلاف القائم بين الإنسان و الحيوان هو اختلاف خلقي على اعتبار ما ذهب إليه الجاحظ، و هو بتعبير نعوم تشومسكي - مثلما رأينا - اختلاف جيني (Génétique)، أمّا مجال تفوق الحيوان على الإنسان مثلما ذكر الجاحظ فهي مسألة نسبية في بعض المواطن، فالإنسان عاجز عمّا أتى به الحيوان إلى حدّ ما، لكن لا مجال للمبالغة الكبيرة بين الكائنين مثلما يبرز في قول الجاحظ الموالي:" مالا يقدر عليه حذاق رجال الرأي، وفلاسفة علماء البشر بيد و لا آلة، بل لا يبلغ ذلك النّاس أكملهم خصالاً وأتممهم خلالا.... فصار جهد الإنسان الثاقب الحس الجامع القوى المتصرف في الوجوه، المقدّم في الأمور يعجز عن عفو كثير منها"[2]؛ لأنّ مجال المقارنة لا يكون بالمقدرة بقدر ما يكون بالخصائص التي يختلف فيها صوت الحيوان عن الإنسان أو اللغة بصفة عامة.

يقول جاكوبسون*: " إنّ الانتقال من " السيمياء الحيوانية " "Zoosemiotics" إلى الكلام الإنساني هو قفزة نوعية هائلة، وهذا يناقض العقيدة السلوكية المهجورة التي مفادها أن " لغة" الحيوانات تختلف عن لغة البشر من حيث الدرجة فقط لا من حيث النّوع، ونحن لا يسعنا من جهة أخرى إلاّ أن نشارك الاعتراضات الناشئة حديثا على المستوى اللّساني ضد: " دراسة أنظمة الحيوان التواصلية ضمن إطار اللّغة البشرية نفسه، تلك الاعتراضات التي حفزها عدم وجود، وهذا شيء يمكن افتراضه، "استمرارية بالمعنى التطوري، بين قواعد اللغات الإنسانية و أنظمة

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 5.
(2) المصدر نفسه. ج1. ص: 36.
* نص سبق وروده و قد اقتضت الحاجة العلمية العودة إليه في هذا الموضع.

الحيوان" [1]، و من هنا نستنتج أنّ الجاحظ في زمنه قد أراد أن يعكس إلى أي مدى يمكن أن تفهم لغة الحيوان المميزة عن لغة الإنسان، و رغم كونه يقر بالفرق بين الإنسان و الحيوان في العقل إلاّ أنّه يدرس لغة الحيوان ضمن إطار اللّغة الإنسانية.

لقد سبق لأرسطو أن كان معينا للجاحظ في كتابه (كتاب الحيوان)، و هو يقول عن مسألة اللسان عند كتاب الحيوان مقارنة باللّسان البشري: " و لسان الحيوان موضوع في الفم تحت الحنك، و هو بقدر قول القائل في: جميع الحيوان المشاء على حال واحد، فأمّا في سائر الحيوان فهو على أنواع مختلفة إذا قيس هو إلى ذاته، و إذا قيس إلى الحيوان المشاء فلسان الإنسان مرسل، لين، حادّ عريض، لكي يستعمل في العملين اللّذين وصفنا أعني في حس مذاقه الرطوبات، لأنّ الإنسان جيد الحس جدا أكثر من سائر الحيوان" [2]. أمّا جانب الأصوات فيرى أرسطو أنّ : " اللسان العريض موافق لجودة الكلام... فأمّا الحيوان الدمي الذي له أربع أرجل ويلد حيوانا فليس لصوته تفصيل إلا بفضل يسير جدا... فأما ما كان من الطائر صغيرا فهو كثير التصويت، ويستعمل اللسان بتصويت يعرض بعضه معاني بعض، وجميع الطائر يعلم ذلك، وآخر يعرف الأصوات أكثر من آخر...." [3]. لقد ذهب أرسطو في توضيحه اللسان إلى إعمال الفرق والمقارنة بين الحيوان، وهو صنيع الجاحظ ذاته، لكن الفرق بين كليهما هو أنّ الجاحظ لم يميز الحيوان عن الإنسان بمقدرة إنسانية عقلانية أشمل، إنّما عمد إلى توضيح أن هناك ما يفوق فيه الحيوان الإنسان و بشيء من المبالغة في بداية كتابه* حتى عند الحاذق من العاقل، لكنه لا ينفك يعود إلى الحديث عن المقدرة الإنسانية المتفوقة على الحيوان، و هو ما نقابله بقول أرسطو: " امتياز الإنسان على سائر الحيوان " [4]، أي تأكيد أرسطو على

---

(1) الاتجاهات الأساسية في علم اللغة ص: 85.

(2) أرسطو طاليس. أجزاء الحيوان. تر: يوحنا بن البطريق. تحق وتق: عبد الرحمن بدوي. ص: 17.

(3) المصدر نفسه. ص: 113. 114.

* بعد أن يصدر الجاحظ هذا الحكم، يعود على إبراز ما يتفوق فيه الإنسان على الحيوان في الجزء السادس من كتاب الحيوان. ص: 465.

(4) المصدر نفسه. ص: 99.

تجاوز الإنسان للحيوان في الصوت؛ علما أن الصوت أبرز ما يجمع بينهما، لأن الكتابة لا مجال لذكرها هنا، ولا حتى الإشارة إليها، فهي لا تدخل في مضمار بحثنا ، حيث يجب أن نميز التواصل السيميولساني بين الإنسان و الحيوان دون سواهما. فكيف يحدث هذا؟

يشكّل <u>الصوت والتصويت</u> قاعدة هامة للخوض في هذا المجال التواصلي... فلو قلنا إنّ الصوت الحيواني غير لغوي في مقابل الصوت الإنساني ضمن اللّغة البشرية ستكون أمامنا محطات هامة في " كتاب الحيوان" لتبيين ذلك و شرحه...؟ فانطلاقا من أنّ الصوتي(Vocal) ليس التصويتي(Phonique) كما يؤكد ذلك معظم اللغويين المحدثين؛ يقول أندريه مارتينيه: " ولدينا مقابلة " تعبير تصويتي" لماذا تصويتي بدل صوتي"؟ الأخير هو أكثر اتساعا؛ إنّه يعني صوتا إجمالا، وصورة عامة صوتا يعود إلى اللغة الإنسانية، و لكن الأمر ليس دائما بيّنا، بينما " تصويتي" أكثر دقة، إنه يرجع إلى التشويش الناشئ عن الذبابات المزمارية" [(1)]، وهذا التمييز هام لكونه سيجعل من الصوت عند الحيوان في جانب تصويتي أكثر منه صوتي، لأنّ المدلول عند الحيوان لن يكون مدركا بالمعنى الذي يدرك من خلاله في اللغة الإنسانية، ناهيك عن عدم الإدراك عند المجنون والإدراك المتدرج عند الطفل الصغير.

ألا نرى بأن الجاحظ بنظرته الصوتية دلاليا قد حقّق قدم السبق في هذا النوع من التواصل الذي يُجمع المحدثون أنه حديث النشأة عند فون فريش Von Frisch[(2)]، لأنّ المحتوى الدلالي ضروري للأخذ بالجانب التصويتي كما يؤكد أندريه مارتينيه " محتوى دلالي و تعبير تصويتي يعني أن ثمة إحالة إلى الواقع المدرك، وهذا ما دعاه سوسير بالمدلول" [(3)]، فالتصويتي في هذا المستوى حسب مارتينيه أفضل من الصوتـ ـي أي (Vocale) أفضل من (Phonique)، وهي مراجعة لكل

(1) وظيفة الألسن و ديناميتها. ص: 39.

(2) Voir : Les formes de la communication . p :7.

(3) أنظر: وظيفة الألسن و ديناميتها. ص: 39.

ما عنى به الجانب الصوتي لمفهوم اللسان في عناصر اللّسانيات العامة (Eléments de linguistique générale) [(1)].

إذا عدنا إلى الجوانب التصويتيه عند سوسير نلفيها متبادلة في دائرة الإبلاغ بين المتكلم والمستمع، لأن التصوير بصورة أكوستيكية يخص أكثر شيء: " القسم الخارجي الذي " يشمل نزيز الأصوات في انطلاقها من الفم ووصولها إلى الأذن "[(2)]، فإلى أي مدى يمكن أن يحدث التصويت عند الحيوان، علمًا أن دورة الكلام عند الإنسان هي واضحة المعالم، كما أنّ الجانب الصوتي واضح في اللّغة الإنسانية، فهل التواصل دائما بالدرجة نفسها صوتيا بين الإنسان و الحيوان و بين الحيوانات ذاتها ؟

إنّ" اللفظ للسامع "[(3)] كما يقول الجاحظ، واللفظ ليس الصوت أو التصويت، فمن من الأمور الجوهرية أن نلاحظ أن الصورة اللفظية لا تتوافق تماما مع الصوت، ناهيك عن كونها ذات طبيعة نفسية، شأنها في ذلك شأن المتصور الذي يقترن بها، لأن التلفظ بصوره اللفظية يحمل أصواتا يتلفظ بها، و كما يقول أوزوالد ديكرو وجان ماري سشايفر: " إنّه الحدث التاريخي الذي يتكون من عبارة تم إنتاجها أي من جملة تم إنجازها... وحتى لو قبلنا التعارض المنهجي الذي أقامه سوسير بين الكلام المصمم بوصفه مجموع الحوادث المشاهدة والتي يعدها اللساني معطيات، واللغة وهي الموضوع المجرد والمبني لكي يتم الكشف به؛ فإنه يبقى أننا لا نستطيع أن نعزوا إلى الكلمات وإلى الجمل المكونة من اللغة معنى لا يحيل إلى حدث التلفظ " [(4)].

يرى الجاحظ أنّ اللفظ قد جُعل لشيء، في حين جُعل الصوت لشيء آخر" وفهمك لمعاني كلام الناس... ينقطع قبل انقطاع فهم الصوت مجردا، و أبعد فهمك

---

(1) المرجع السابق. ص: 35
(2) دروس في الألسنية العامة. تر: صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجينة. ص: 33.
(3) كتاب الحيوان. ج1. ص.
(4) القاموس الموسوعي الجديد في علوم اللسان. ص:646.

لصوت صاحبك و معاملك و المعاون لك ما كان صياحا صرفا و صوتا مصمتا ونداء خالصا، و لا يكون ذلك إلاّ و هو من بعيد من المفاهمة و عطل من الدلالة، فجعل اللفظ لأقرب الحاجات، والصوت لأنفس من ذلك قليلا، و الكتاب للتاريخ من الحاجات ..."[1] ، فالجاحظ على علم بأن اللّفظ ليس الصوت، وأن الكتاب ليس الصوت ولا اللفظ، كما أن الصوت قد يكون تلفظا متواصلا دون معنى، أما اللّفظ فالقُرب موضحه، و هنا بالذات نجد الجاحظ غير مقْرِنٍ الفرق بالتوضيح، ولا بالعلاقة التي قد يكون فيها الإنسان مماثلا للحيوان من جانب التصويت، إذ بمقدور الإنسان : " أن ينتج العلامة الصوتية بفضل تقنية التصويت التي يشاركه فيها الحيوان، فقد اهتدى إلى آلات النطق و شغلها التشغيل الكفيل بتوليد الصوت الدال أو العلامة الصوتية كلما لزم الأمر "[2]، فالصياح صوت، والصوت المصمت صوت، والنداء الخالص صوت، لكن اللّفظ هو ما يستخدم للقريب و الصوت ما تجاوزه، إذ يلخص لنا محمد الصغير بناني ما حققه الجاحظ في هذا المجال بقوله:" أنه لخص في "الحيوان" قانونا صوتيا خليقا بأن نتدبره...و خلاصته أن الصوت المستعمل في التعبير يوجد في حالة تناسب عكسي Inversement proportionnel مع المعنى، فكلما ازداد التجانس كثر التقطيع فكثر المعنى، فالصياح مثلا و النداء و عبارات التفجع و التأوه لا تحمل في الغالب معنى واحدا لأنها تلفظ عادة في تقطيعة واحدة، بينما النثر المكتوب الخالي من التجانس و الترداد يحمل من المعاني أكثر من أي نوع آخر من التعبير..."[3].

من تعريف الجاحظ للسان نجد أنه لا يبتعد عما ذهب إليه سوسير، و لا عن مارتينيه في توضيح ما يمكن أن يتلفظ به من خلال التصويت عن طريق اللّسان: " و اللسان يصنع في جوبة الفم [وهوائه الذي في جوف الفم] وفي خارجه و في لهاته و باطن أسنانه مثل ما يصنع القلم في المداد و الليقة و الهواء والقرطاس،

---

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 47.48 .

(2) نعيم علوية. نحو الصوت و نحو المعنى. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان. ط1. غشت (آب). 1992. ص:7.

(3) النظريات اللسانية و البلاغية و الأدبية عند الجاحظ من خلال البيان و التبيين. ص: 87.

و كلها صور وعلامات وخلق مواثل ودلالات فيعرفُ، منها ما كان في تلك الصور الكثيرة ترددها على الأسماع.... و على مثـ ـل ذلك عرفوا معاني الصـ ـوت.... "[1]؛ إذ يقترن الصّوت بالمعنى عن طريق قناة السمع ليعرف معناه في اللّغة الإنسانية بشكل شامل، فانطلاقا من اللفظ و الصوت كما يقول نعيم علوية: "و اللفظ المفرد واللّفظ المركب في جمل هما عماد اللغة الصوتية، وهما يؤديان مزيجا من الأصوات ليكون هذا المزيج الصوتي صورة في ذهن السامع " [2]، أما إذا خص كائنا غير الإنسان بهذا الوصف، فالجاحظ لا ينفك يطلق الأحكام دون تحليل لعمق الظاهرة في هذا المستوى: " و بمثـ ـل ذلك اشتـ ـد حضر الدابة مع رفع الصوت، حتى إذا رأى سائسه حمحـ ـم"[3]، و كأنّنا بالفهم متحققا مع هذه المخلوقات، في حين علينا أن ننطلق من البون الشاسع بين اللغتين (الحيوانية والإنسانية) تبعا لطبيعة كل منهما، فكما يضيف جاكوبسون: " إن عدد الإشارات المميزة التي ينتجها الحيوان محدودة تماما، لذلك فإن المجموعة الكاملة للرسائل المختلفة مساوية لشفرتها، إن الخصائص المذكورة في أعلاه المميزة لبنية أية لغة إنسانية غير مألوفة من الحيوانات تماما، بينما كانت هناك خصائص أخرى كان يعتقد في الماضي بأنها تقتصر على الكلام البشري – قد تبين الآن أنها موجودة أيضا في أصناف متنوعة من الثدييات" [4]، فقد ترجع في مجموعها إلى العادة أكثر منها إلى الفهم و الإفهام والمفاهمة.

يقول ميشال زكريا: " إن المقدرة اللّغوية الخاصة بالإنسان لا يمكن في تقديرنا اكتسابها عن طريق الترداد أو إشارة الاستجابة، الحافز في عملية تشريطية تشبه مثلا العملية التي يخضع لها الفئران في المخبرات العلمية، وهذا يخالف الأوهام الشائعة في هذا المجال، والتي تغلب على تفكير البعض " [5]، فلمّا نكون

(1) كتاب الحيوان. ج1. ص: 70.
(2) نحو الصوت و نحو المعنى. ص: 45.
(3) كتاب الحيوان .ج1. ص: 76.
(4) الاتجاهات الأساسية في علم اللغة. ص: 84.
(5) الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادىء و الأعلام. ص: 22.

بإزاء قبول أو رفض أو امتداد صوتي لحيوان معين، ليس معنى هذا أنّه قد فهم أو أدرك المسألة. يقول جاكوبسون " وفيما يتعلق بالمحاولات الحديثة لتعليم القردة العليا عن طريق استخدام بديل بصري عوضا عن اللغة الإنسانية، فإن النتائج أظهرت دلائل كبيرة على وجود هوة سحيقة بين العمليات اللّسانية الإنسانية والعمليات السيميائية البدائية للقردة، وعلاوة على ذلك فإن استخدام مثل هذه " المعجمية" يفرضه المروض على حيوان حبيس لتقتصر على العلاقات المباشرة بين كائن إنساني وحيوان مروض " [(1)]، وبما أننا لا نريد التوقف عند الأصوات غير اللغوية، فعلينا أن نتوجه صوب الجاحظ لنتبين كيف أصبح الحيوان والحشرة ناطقا مبينا مثل الإنسان.

يقول الجاحظ في:" إطلاق الناطق على الحيوان": " وقد يشتقون لسائر الحيوان التي تصوّت وتصيح اسم الناطق، إذا قرنوه في الذكر إلى الصامت، ولهذا الفرق أعطوه هذه المشاكلة وهذا الاشتقاق، فإذا تهيأ من لسان بعضها من الحروف مقدار يفصل به على مقادير الأصناف الباقية كان أولى بهذا الاسم عندهم، فلما تهيأ للقطاة ثلاثة أحرف، قاف، وطاء، وألف وكان ذلك هو صوتها، سموها بصوتها ثم زعموا أنها صادقة في تسميتها نفسها قطـ ـاة ..."[(2)]، فرغم هذا تبقى القطاة بعيدة عن الإدراك الفعلي لكل ما تنتجه من حروف، سواء جرّت وراءها خبرا صادقا، أو شابهت بصوتها صوت الإنسان، لأنّ الإنسان جينيا ليس الحيوان رغم كل ما يمكن أن يتماثلا فيه، و الذي قد يؤدي إلى عقد المقارنة بينهما كما فعل الجاحظ بين صوتي الخنزير و الصبي: " وإذا ضرب فصاح لم يكن السامع يفصل بين صوته و بين صوت صبيّ مضـ ـروب"[(3)].

ما يستوقفنا أكثر في هذا المجال هو الحيوان الهندي المحاكي الذي يسمى الببغاء نظرا للتقطيع الذي يشهده صوته مثل القطاة؛ حيث يقول الجاحظ:" وكما

(1) الاتجاهات الأساسية في علم اللغة. ص:85.
(2) كتاب الحيوان. ج5. ص: 7 .
(3) المصدر نفسه. ج4. ص: 95.

سموا الببغاء بتقطيع الصوت الذي ظهر منه "[1]، "وليس عند الببغاء إلا حكاية صور الأصوات "[2]، فالجاحظ على وعي بأنّ صورة الصوت تلفظ وحسب؛ أي التصويت دون وعي بالدلالة، لذلك لن يكون ما يقطّعه الببغاء من أصوات و ألفاظ ذا قيمة إيصالية بالدرجة نفسها عند الإنسان وإن ظهرت الجمل سليمة من جانب نطقي*، فليس الأساس منها هو التواصل لانتفاء عنصر الإدراك، لأن هذا منطق وليس كلاما إبلاغيا كما يقول عبد الواحد وافي:" و هذه الأصوات كذلك ليست من اللغة في شيء و إن التبست بها في باديء النظر، و ذلك أن الطائر لا يقصد بها في الواقع؛ التعبير عن أمر ما، و إنما تصدر منه بشكل غير إرادي على الصورة التي تصدر فيها ظواهر التداعي الآلي، فمن كثرة تكرار الكلمة أمام الطائر بحضرة الشخص أو الشيء الذي تدل عليه، يرتبط صوتها بصوت مدلولها، فينبعث الصوت من الطائر بشكل آلي كلما ظهر أمامه"[3]، لكنها تبقى أصواتا نطقية سيوقفنا الجاحظ إلى جانبها على نوعين من الكائنات غير العادية التي تتماثل نطقا وإدراكا وإيصالا مع الإنسان، والتي هي:

أولا ـ الحشرة: (النمل) وتواصله مع سيدنا سليمان:

يذهب الجاحظ إلى أنّ النّمل في الكتاب المقدس نملٌ مقدسٌ كذلك، لا هو يسمّة الحشرات في عمومها ولا هو بمنزلتها الإيصالية في حياتنا العادية كبشر، فهو يدخلنا

(1) المصدر السابق. ج3. ص: 516.

(2) المصدر نفسه. ج7. ص: 104.

* في هذا المستوى بالذات يشكل عنصر المحاكاة عند الببغاء العادي قاعدة خصبة لكلامه وتصويته: " وبهذا الخصوص بالضبط أثار المفهوم البيولوجي للمحاكاة انتباه اللسانين، من جهة أخرى حلل البيولوجين أنماط المحاكاة المتنوعة عندما تتكشف عن التواصل، فالتطور المتباين الذي يقابل ما يتسم به انتشار التواصل من تقارب الذي يعمل لنظير فقال للانتشار يشغل باطراد اهتمام علم اللغة والبيولوجيا كذلك " ، لتوضيح أكثر أنظر: الاتجاهات الأساسية في علم اللغة ص: 89. 90. وبما أن لغة الببغاء هي نشاط لغوي ظاهريا فقط فإن ميكانيزماتها غير لغوية في علاقات التواصل (انتفاء الإدراك). و المسألة ذاتها موسعة عند الجاحظ: ج4. ص: 77. 78. 79. 80 إلى 93.

(3) عبد الواحد وافي. علم اللّغة. شركة نهضة مصر. 1945. ص: 95.

عالما إيصاليا خاصا بين النبي سليمان – عليه السلام- والنمل الذي بإمكانه التواصل معه، لذا علينا أن نسأل أليس هذا دحضا لكل ما فات؟

يقول الجاحظ: " ومن العجب أنك تنكر أنها توحي إلى أختها بشيء، والقرآن قد نطق بما هو أكثر من ذلك أضعافا و قال رؤبة بن العجاج.

لو كنت علمت كلام الحكل علم سليمان كلام النمل

و قال الله – عز و جل -: " حتى إذا أتوا على وادي النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنهم لا يحطمنكم سليمان و جنوده و هم لا يشعرون، فتبسم ضاحكا من قولها و قال: رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي"[1]. فتوقفنا عند لغة النمل يجعلها لغة إيصالية تامة الجوانب رغم عدم محادثتها المباشرة لسيدنا سليمان. إنّها ذات فاعلية بين سيدنا سليمان و تواصله مع النمل، وكيف أن النملة مدركة لعدم شعور سيدنا سليمان لوجودها، فهي أمام واجب تحذير قريناتها بلغة فهمها سيدنا سليمان وتجاوزت مستوى إيصاليا بين الحشرات، إلاّ أن هذه العملية ليست بمقدور كل متكلم باللغة الإنسانية، لأن سيدنا سليمان أوتي المقدرة على مخاطبة هذه المخلوقات، لكن الأهم هو تحقق ميزة الإدراك و التواصل بين المتواصلين، " فقد أخبر القرآن أنها قد عرفت سليمان وأثبتت عينه، وأن علم منطقها عنده، وأنها أمرت صويحباتها بما هو أحزم وأسلم، ثم أخبر أنها تعرف الجنود من غير الجنود وقد قالت " وهم لا يشعرون"[2]. حيث لا يفتأ الجاحظ يرد على من رأى عكس هذا أو كذّب به قائلا: " و نخالك أيها المنكر تبسمه بحالهن أنك لم تعرف قبل ذلك [الوقت وبعده شيئا من هذا الشكل من الكلام، ولا تدبيرا في هذا المقدار، وأما ما فوق ذلك فليس لك أن تدعيه، ولكن ما تنكر من أمثاله وأشباهه وما دون ذلك، والقرآن يدل على أن لها بيانا، و قولا و منطقا يفصل بين المعاني التي هي بسبيلها، فلعلها مكلفة ومأمورة منهية، ومطيعة عاصية، فأول

(1) كتاب الحيوان. ج4. ص: 8. 9.

(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 9.

ذلك أن المسألة من مسائل الجهالات، وإن من دخلت عليه الشبهة من هذا المكان لناقص الرؤية ردي الفكرة..."[1]، و هو نوع من التأكيد العقلي من قبل الجاحظ على قداسة هذا الكلام وبيان النملة لما ذكره القرآن الكريم، فالمخبر عن المسألة خبره صادق منزه، وخبر لسيدنا سليمان لا يقل عنه درجة، لأنها مسألة لا نقاش فيها، ولا بد لكل عقل أن يؤمن بها و بما نصت عليه، علما أن سيدنا سليمان قد أوتي المقدرة على فهم هذا الكلام، فلو كان العكس هو الواقع لما كان قد حدث التواصل، لأن النملة لم تحدثه مباشرة، بل تواصلت مع صويحباتها فسمعها.

ثانيا ـ الهدهد و تواصله مع سيدنا سليمان:

إذا كان سيدنا سليمان قد سمع النملة فحال الهدهد ليست كذلك، فقد أورد الجاحظ خبره مع سيدنا سليمان ضمن عنصر: " نشر الأخبار في العراق" إذ قال:" وذلك مشهور في الحمام الهدي إذا جعلت بردا قال الله عزر وجل – و ذكر سليمان وملكه الذي لم يؤت أحدا مثله- فقال: و تفقد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد "، إلى قوله: أو لأذبحنة أو ليأتيني بسلطان مبين، " فلم يلبث أن قال الهدهد " جئتك من سبإ بنبإ يقين، إني وجدت امرأة تملكهم، و أوتيت من كلّ شيء، و لها عرش عظيم". قال سليمان: " اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم"، وقد كان عنده من يبلغ الرسالة على تمامها من عفريت، ومن بعض من عندهم علم من الكتاب، فرأى أن الكتاب أبهى وأنبل وأكرم وأفخم من الرسالة عن ظهر لسان وإن أحاط بجميع ما في الكتاب. وقالت ملكة سبإ: " يا أيها الملأ إني ألقي إلى كتاب كريم". فهذا مما يـ ـدل على قـ ـدر اختيـ ـار الكتـ ـب"[2]. يشير هذا النص إلى تحقق قيمة إيصالية هامة بين الطير و النبي سليمان (عليه السلام)، و بين الطير و ملكة سبإ، ثم بين الملكة و شعبها بعد أن تواصلت من خلال الكتاب مع النبي سليمان، حيث أظهر الجاحظ وفق ما جاء في القرآن الكريم كيف أنّ " الهدهد" قد تواصل مع النبي الكريم بالكلام" عبر الأصوات المشكلة للألفاظ "، فحمل رسالة صوتية ما فتئت،

(1) المصدر السابق. ج س. ص: س.
(2) المصدر نفسه. ج1. ص: 97.

أصبحت رسالةً مكتوبة حملت إلى ملكة سبإ التي أوصلتها بدورها إلى قومها في شكل صوتي، و هو نوع من الحوار بالتصويت و السمع تارة، ثم بالمكتوب تارة أخرى.

الملفت للانتباه في هذا التواصل هو مقدرة الهدهد على حمل الأصوات مكتوبةً و مصوتةً، وإن كان من الممكن أن يحملها غيره من العفاريت و الجن، إلاّ أن سيدنا سليمان آثر أن يكون الهدهد من يوصل الرسالة؛ لأنّه لا يحمل صفات سائر الهدهد، و لأنه هدهد سيدنا سليمان دون غيره، "... وابن عباس إن كان قال ذلك فإنما عنى هدهد سليمان ـ عليه السلام ـ بعينه، فإنّ القول فيه خلاف القول في سائر الهدهد"(1).

و هكذا يواصل الجاحظ قائلا: " قلنا : إن الله تعالى لم يقل: الطير فقال مالي لا أرى هدهدا من عرض الهداهد فلم يوقع قوله على الهداهد جملة ولا على واحد منها غير مقصود إليه، و لم يذهب إلى الجنس عامة ولكنه قال: " وتفقد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد "، فأدخل في الاسم الألف و اللام، فجعله معرفة فدل بذلك القصد على أنه ذلك الهدهد بعينه، وكذلك غراب نوح وكذلك حمار عزيز، وكذلك ذئب أهبان بن أوس؛ فقد كان لله فيه وفيها تدبير، وليجعل ذلك آية لأنبيائه وبرهانا لرسله(2)، فإن كانت هذه المسألة غير متأتية لمن دحضها من الخصوم الذين يرفضون كلام الهدهد؛ يجيب الجاحظ : " فإن قال الخصم ما نعرف كلام الذئب، و لا معرفة الغراب. و لا علم الهدهد، قلنا : نحن ناس نؤمن بأن عيسى عليه السلام خلق من غير ذكر وإنما خلق من أنثى... فمسألتكم عما ألهم الهدهد، هي المسألة عما ألهم الطفل في الجنة فإن قال قائل: فإن كان ذلك القول كله الذي كان من الهدهد إنما كان على الإلهام و التسخير"(3)، فالجاحظ بهذا الشكل يجعل المسألة منزوية في ركنها الذي لا يستطيع إنسانٌ مؤمن دحضه، لأن كلام الهدهد لا نقاش فيه، فقد ألهمه الله تعالى حتى يكون مدركا و حاملا للرسائل

(1) المصدر السابق. ج3. ص: 513.
(2) المصدر نفسه. ج4. ص: 80.
(3) المصدر نفسه. ج ن. ص: 82. 83.

المكتوب منها و الشفهي، و هي لغة و إن ظهرت في شكلها العادي ضمن التواصل اللغوي الإنساني تبقى لغةً عليا لا يمكن أن تستند إلى الضوابط نفسها التي تحكم الأصوات وتجلياتها عند الطيور في تواصلها مع الآخرين مثلما تثبته الدراسات اللغوية المعاصرة .

يقول رومان جاكوبسون:" لقد تكشف التقابل التقليدي بين اللغة الإنسانية والتواصل الحيواني كمثل التقابل بين الظواهر الثقافية و الظواهر الطبيعية عن أنه تقابل مبسط بشكل مبالغ فيه، فالانقسام بين الطبيعي و التربوي يثير مشكلة معقدة تمام التعقيد، و طبقا لمفاهيم ثورب (Thorpe) يدل بناء التواصل الحيواني ضمنا على تواشج واضح للمكونات الفطريـ ـة [الطبيعة] و تلك المكتسبة بالتعلم " [1]، فوفق هذه الخصائص لن يكون الهدهد الطبيعي على الإطلاق في منزلة هدهد سيدنا سليمان، فلو لم يوت النبي سليمان المقدرة على التواصل مع الحيوان لما كان الهدهد مبلّغا و لا متكلما.

يضيف جاكوبسون شارحا:" و قد أثبت ذلك عن طريق أصوات الطيور الصادحة بالغناء الذي كانت قد عزلت عن رفيقاتهن من الطيور الأخرى في أثناء فترة وجودها في البيوض، و هي لا تربى بمعزل تام فقط بل إنّها تجارب معينة يتم تعطيل حاسة السمع عندها أيضا، و هي مع ذلك تظل تؤدي الشكل الفطري للغناء الملائم لطبيعة أنواعها أو حتى الملائم للهجة الأنواع الثانوية، و إن نموذج الغناء هذا "غير متكاف أساسًا"، فقد تطرأ عليه بعد محاولات تدريجية تصحيحات وتحسينات، و إذا أبقت حاسة السمع لدى الطير سليمة و عاد إلى بيئته الطبيعة، فإن نوعية آدائه تتحسن و يمكن أن تنمو ذخيرة الغناء لديه، لكن هذا كله يحدث في فترة نضج الطير" [2]، فالملاحظ على الغناء العادي للطيور أنّه وسيلة إيصالية غير لغوية، و بما أن الهدهد من الطير فإن الهدهد العادي قد يدخل ضمن هذا الإطار الإيصالي لغويا، أما هدهد سيدنا سليمان فيندرج ضمن تواصل لغوي تام المعالم

(1) الاتجاهات الأساسية في علم اللغة. ص: 86.
(2) المرجع نفسه. ص: ن.

بالسماع والتصويت و كذلك بالتصويت و الإسماع، أمّا الطير العادي فلا مجال لمقارنته بهذ الهدهد، حيث يمكننا القول: إنّ ما يجعل هذا النوع من الكائنات مصوتا بعد ما وهبها ا إياه؛ هو التركيبة البيولوجية و الفطرية، فالببغاء مقلّد أصوات لا متكلم، و ما ينتجه الحيوان في هذه الحال ليس لغة إنسانية إنّما أصواتا حيوانية غير لغوية؛ كالصراخ والأصوات المختلفة عدا الغناء. يقول ميشال زكريا: " يمكننا تشبيه هذه المعلومات التي تقوم بعض الطيور بإيصالها إلى بعضها البعض عن طريق سلوك معين بإنسان يتصرف في الحقيقة نتيجة خوف شديد انتابه فيركض أو يصرخ مذعورا، و لا يمكننا من واقع علمي تشبيهها بالمعلومات المتوافرة عندما ينادي شخص الآخرين قائلاً : " انتبهوا هناك خطر محدق بنا " [1]، و بالتالي فمهما كان الببغاء محاكيا للإنسان و بيئته إلا أنّ هذه المحاكاة هي محاكاة بيولوجية ليس إلا، ومهما كان الطائر مغردًا فلن تكون مميزاته الصوتية بالدرجة التي يصوت بها الإنسان، أما النملة و الهدهد فموقعهما اللغوي خاص في التحليل في (كتاب الحيوان) وفي (القرآن) على السواء، فهي كائنات تدخل مجال التواصل اللّغوي بكل تجلياته، لأنّها ذات خصوصية في الطرح عند الجاحظ و نظرته للغة.

يكمن الفرق بين لغة الإنسان و تصويت الحيوان في الإدراك و طريقة استخدام الأصوات التي يمكن شرحها بهذا الشكل:

ـ الإدراك: تماثل لغة النمل و لغة الهدهد مع لغة التواصل الإنساني أظهرها الطرح ذاته في تمكين سيدنا سليمان من التواصل مع هذه الحيوانات، أما الحيوان العادي فتنتفي عنه صفات الإدراك، " ولعل الذين ينظرون إلى اللغة كتحقيق فكري يعتقدون أنّ باستطاعة أي حيوان يمتلك دماغا متطورا بعض التطور اكتساب لغة معينة، إلاّ أن هذا الاعتقاد في الواقع هو اعتقاد خاطئ، ذلك أن الدماغ الإنساني لا يتصف فقط بكونه أكبر حجما من دماغ القرد مثلا؛ بل يظهر اختلافا أساسيا من حيث النوعية و البنية، و معروف في هذا أن بعض الأقزام الذين لا يتعدى حجم

(1) الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادىء و الأعلام. ص: 21،20.

دماغهم نصف حجم دماغ الإنسان العادي يمكنهم استعمال اللغة بصورة مقبولة "[1]، و نرى الأسد يتواصل تواصلا غير لغوي رغم كونه من الحيوان الذي: " ليس له مخ كثير أعني الحيوان الذي عظامه قوية صفيقة مثل عظام الأسد "[2]، لأنّ توفر الحيوان و الإنسان على السواء على دماغ و مخ لا يعني أبدا أنهما متماثلين في إدراك اللّغة[3]، حيث نلاحظ أن العقل أبرز ما في الدماغ، و الذي خص به العاقل من غير العاقل حتى لا يدخل مجال لغته ولا يصبح غير اللغوي لغويا و إن تقارب المنطق (منطق الببغاء)، وهو أمر لا يختلف فيه اثنان.

حتى لو قلنا إن عملية تكرار الأصوات عند الببغاء عن طريق المحاكاة هي عملية شبيهة بالتكرار عند الطفل و كيفية تعلّمه نقول: " إن طبيعة التواصل التكييفية" التي شدد عليها بحق البيولوجيون المحدثون تتجلى في سلوك الكائنات العضوية الدنيا والعليا التي تكيف نفسها لبيئتها الحياتية، أو بالعكس التي تكيف هذه البيئة، وأحد الأمثلة البارزة جدا على القدرة على تكوين التكيفات المستمرة والمكثفة هو قدرة الطفل على "المحاكاة" ومن ثم التعلم الخلاق للغة من الوالدين أو..." [4]، لكن يبقى أن نشير إلى أن هذه الفترة التي يتماثل فيها تعلم الطفل مع تعلم الحيوان هي مرحلة تمهيدية فقط عند الطفل تتطور بتطور النمو العقلي لديه عكس الحيوان.

ـ الجانب الصوتي: يرى حلمي خليل بأن الجاحظ قد:" انطلق ـ كما رأينا من قبل ـ من قدرة الإنسان على البيان و الاتصال، فهو هنا يخص اللّفظ أو البيان باللسان أ كما قال ـ بعناية ملحوظة ـ تحليلا و تجريدا ، فالكلام لا يحدث إلا

(1) المرجع السابق. ص: 21.

(2) أرسطو. أجزاء الحيوان. ص: 84.

(3) يواصل أرسطو قائلا: " ولم يحتج الإنسان إلى مقادم الرجلين بل هيأ له الطباع بدل الرجلين المقدمتين: عضدين ويدين و < قد قال أناسا غورس إنه> لهذه العلة أعني أن للإنسان يدين- صار أعقل وأحكم من جميع الحيوان > والأولى أن نقول إنه لكونه أعقل الحيوان > صارت له يدان لأن اليدين آلة من الآلات، فأما الطباع فهو يبقى أبدا على حاله. فلهذه العلل صار الإنسان أحلم من جميع كتاب الحيوان" ، أنظر المصددر نفسه. ص: 207.

(4) الاتجاهات الأساسية في علم اللغة. ص: 93.

نتيجة لعمليات فيسيولوجية و نطقية و تركيبية، و هو يجمل ذلك في مراحل ثلاث، وهي: 1 ـ الصوت، 2 ـ التقطيع، 3 ـ التأليف"[1]، الأمر الذي تأكد مع المحدثين لأنّ " الصواتة هي دراسة الطريقة المبتكرة التي يستفيد بواسطتها كل لسان من الموارد التصويتية كي يؤمن التواصل بين مستخدميه، و من بين الخيارات النطقية كلها تحتفظ الصواتة بعدد معين منها قابل لتحقيق نتاجات تماثل جيدا سمعيا. إنها تلك الخيارات التي يستخدمها المتكلمون كي يميزوا مختلف الأحداث المعنوية بمقابلة بعضها مع بعض، و كي يثبتوا تباينات بين تلك الوحدات التي تتابع في السلسلة الكلامية" [2]، فإذا كان هذا مفهوم عمل الصواتة فقد يكون تتابع سلسلة الكلام عند الببغاء شبيها بالنطق العام عند الإنسان، لكن مهمة هذا الجانب العلمي لا تختص سوى باللسان البشري.

يضيف أندريه مارتينيه قائلا: " إن تفوق الإنسان على الغراب يعزى إلى أنّ الإنسان قادر على الجمع بين صرختين مختلفتين وعلى تفريد واحدة من الأخرى (أو الثانية من الأولى ولا طائل في أمر ترتيبهما فهذا عائد إلى الألسن)، و هذا ما نطلق عليه معاينة التجربة، و بدون ريب فمعاينة التجربة هذه في نطاق ما هي أصلية ربما ستجعل الاتصال ملتبسا"[3]، لماذا؟ يجيب مارتينيه: " فلنفترض أن غرابا أطلق صرختين بالتتالي ليفرق الأولى عن الثانية، هل نعتقد أن غرابا آخر سيفهم؟ لكي نفهم أن نوجد إذا صح القول؛ القاسم المشترك للصرختين، الشاعر هو الذي يسعى للتقريب بين صرختين، إنه يدرج معا كلمات لم يعتد الناس وضعها في سياق واحد خشية ألا تفهم، إذا قرأتم قصيدة يجدر بكم أن تجهدوا أنفسكم قليلا لكي تتبينوا ما تتضمنه التقريبات غير المتوقعة " [4]، و هو بون شاسع بين صرختين للغراب في مقابل صرختي الشاعر، لأنّ مقدرة الإنسان الصوتية تتجاوز بكثير الوقوف على فونيم (Phonème)، بل تتعداه إلى مونيمات (Monèmes)، و كذلك مورفيمات

(1) دراسات في اللغة و المعاجم. ص: 273.
(2) وظيفة الألسن و ديناميتها. ص: 189.
(3) المرجع نفسه. ص: 41.
(4) المرجع نفسه. ص: ن.

(Morphème)، لأنها بكل بساطة خاصية يقدم بموجبها الإنسان معاني للأصوات أي: جعلها تحمل دلالة في سلسلة الكلام و عبر التتابع وفق خصائصها المميزة، بعبارة أخرى كما يحكم مارتينيه:" على كل حال من يقول لنا أن الغربان لا تستطيع الجمع بين صرختين ؟ إن الانبناء الثاني (للشاعر) انبناء الشكل المدرك للمونيم وحدات متتابعة فونيمات هو بدوره في غاية الأهمية" [1]، فالتصويت عند الإنسان لغاية إيصالية هامة تؤكد الجدوى من الصوت، لا التغريد من أجل التغريد، فالشكل المدرك في هذه المونيمات بوحداتها الصوتية" الضمانة لثبات الدوال. إنه الضمانة على أن قيمة المونيم لن تؤثر في الشكل المدرك الذي نسبغه عليه" [2]، و ما لا يجب تجاوزه هذا المجال هو أن : " أصوات الكلام لا يمكن أن تفهم أو تحدد أو تصنف أو تفسر إلاّ في ضوء المهمات التي تنجزها في اللغة... وعلى الرغم من أن الفونيم عنصر يساعد على إبراز المعنى، إلاّ أنّه هو ذاته خلق من المعنى. إنّ ما يميزه من كل العناصر أو المكونات اللغوية الأخرى و بصورة أكثر عمومية من كلّ القيم السيميوطيقية هو كونه رمزا سلبيا" [3]، لأنه لا يتجاوز الوحدة الدنيا غير الحاملة للمعنى.

يرى حلمي خليل:" أن أي نظام من نظم البيان أو الاتصال يخضع لعادات الناس، كما قال، أو كما نقول اليوم إن ذلك يستلزم وجود شفرة (Code) تتألف من نظام محدد من العلامات (Signs)، أو الرموز متفق عليه، بحيث يستطيع من يستخدم هذه الشفرة أن يكون تشكيلات مختلفة من هذه الرموز أو العلاقات، طبقا لقواعد معينة متفق عليها بين أبناء اللغة الواحدة، و هذه التشكيلات تتخذ أحيانا أشكالا مختلفة مثل النطق أو الكتابة أو غير ذلك من و سائل البيان التي أشار إليها الجاحظ و عرضناها من قبل"[4]، أما القيمة الإيصالية للصوت و ارتباطها بالمعنى أي

---

(1) المرجع السابق. ص: 42.

(2) المرجع نفسه. ص: ن.

(3) رومان ياكوبسون. 6 محاضرات في الصوت والمعنى. تر: حسن ناظم علي حاكم مصلوح. المركز الثقافي العربي. ط1. 1994. ص: 143 (المحاضرة السادسة).

(4) دراسات في اللغة و المعاجم. ص: 274.

إلحاقها بمدلول فإنه : " إذا أمكن لشكل الدال أن يتغير من جراء القيمة التي يسبغها المرء في كل لحظة على المدلول فإننا سننتهي إلى سديم، و سنتعرض للإدراكات أكثر بكثير من تلك التي نصادفها في الحياة اليومية، و بالرغم من جودة هذه الأداة التي هي اللغة الإنسانية، فنحن نعلم جيدا أننا لا نتفاهم على ما يرام في بعض الأحيان " [1]، لأنّ لحاق المعنى بالصوت من أبرز ما انتبه إليه الجاحظ؛ " أي بعبارة أخرى أن الجاحظ كان يدرك أن اللغة تتألف من الأصوات المنطوقة المسموعة ثم المعنى"[2]، فما تستوجبه اللغة الإنسانية من صوت مرتبط بالمعنى ضمن سلسلة من التتابعات اللغوية؛ قد لا يحقق التواصل رغم إدراك الإنسان و منطقه و توفر شروط التواصل بينه و بين بني جنسه، لأن غياب عنصر الإدراك يعيق التواصل، أي القدرة على التلفظ دون وعي بقيمة التصويت، كما يمكنه السماع دون أن يتصور ما يسمع من مفاهيم بعينها، حيث يظهر أن المنطق شيء، و الوعي به و بإبلاغ الرسائل شيء آخر، كما أنّ التصويت شيء و وصول الدلالة شيء آخر؛ (تماما وما يجعل المجنون في مصاف الحيوان)، ناهيك عن وجود تواصل لغوي لا يختلف في الظاهر عن اللغة البشرية، رغم كونه من مشمولات ما وراء اللغة (Meta langage)، وهو المستوى الذي يظهر فيه التصويت عند الجان و الشيطان والعفريت والذي يستوقفنا عنده الجاحظ بهذا الشكل:

IV ـ التواصل اللّغوي (عند الجن والشيطان والعفريت).

يقول الجاحظ : " قالوا و لنقل الجن الأخبار علم الناس بوفاة الملوك والأمور المهمة، كما تسامعوا بموت المنصور [بالبصرة] في اليوم الذي توفي فيه بقرب مكة، و هذا الباب أيضا كثير"[3]، و قال أيضا: " و تأولوا قوله تعالى: " وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا "، و لم يهلك الناس

(1) وظيفة الألسن وديناميتها. ص: 42.
(2) دراسات في اللغة و المعاجم. ص: 273.
(3) كتاب الحيوان. ج6. ص: 203.

كالتأويل"[1]، كما قال كذلك: " و في بعض الرواية أنهم كانوا يسمعون في الجاهلية من أجواف الأوثان همهمة ...و هذه فتنة لم يكن ا تعالى ليمتحن بها الأعراب [وأشباه الأعراب..."[2]. ففي الفكر الشعبي هناك مأثور بهذه اللغة التواصلية بين الجن و الإنسان لكن الجاحظ يرفضها إلى حد بعيد إذا كان تأويلها على غير صواب، لأن الوقوف على التأويل عند الجاحظ هو توقف عند اتجاه فكري كامل هو الفكر المعتزلي بقضايا الترجيح العقلي.

على هذا الأساس يحلل هيثم سرحان موقف الجاحظ في هذا الموضوع قائلا:" إلا أنّ اتساع الحاجات وتعدد وسائط الاتصال، و تبدل المواقف تجاه الاتفاقات الرمزية يجعل العلامة اللغوية في حالة تحول أبدي، فالموقف من اللغة هو موقف من متعيناتها الوجودية. إن سيرورة العلامة يعني أن القانون الإشاري متحول بكيفية مستمرة ذلك لأن موقف الإنسان من الوجود متغير وغير ثابت "[3]، فما تفرضه علينا فكرة لغوية كهذه هو طرح عدة استفسارات تبعا لمتطلبات وجود النشاط اللغوي الإنساني:

- بأية لغة ينقل الجن الأخبار؟
- كيف يتم التسامع بالتصويت عندهم؟
- هل عملية نقل الأخبار فيها تواصل لغوي تام الملامح والمكونات أم لا؟
- وهل التواضع متوفر في اللّسانين أم هما لسان واحد؟

(1) المصدر السابق. ج س. ص: 200.
(2) المصدر نفسه. ج ن. ص: 201.
(3) استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. ص: 154.

يعرج " المعتزلة في تأويلهم على بنية اللسان و مواضعاته معتمدين في ذلك على أسبقية قوانين العرف اللساني ورسوخها من ناحية، و على قانون الإحالة الذي هو ضمني في بنية الكلام من ناحية أخرى، لقد ظلّ المعتزلة أوفياء لمنطقهم التأويلي، الذي يرى ضرورة تحالف الكلام مع المواضعة و العرف اللسانيين، ومن ثم فهم يصرون على تفوق النظام اللساني الذي أقرته الجماعة الإنسانية" [1]، فإذا سلّمنا بهذه المواضعة كما يؤكدها هيثم سرحان سيكون الجاحظ المعتزلي منصرفا إلى الرأي نفسه لا عنه، و بالتالي تكون المواضعة ركنا أساسا في التواصل اللغوي، لا سيما إذا عدنا إلى خصوصية الموقف اللغوي للجن و طبيعته التي لا يمكن الجزم فيها، حيث نقول: إن هناك من يدّعي إدراكه للغتهم و تعارفهم معه والإخبار والمخابرة معهم... وهو نوع من التواصل ذي الخصوصية في مقابل لغة البشر، لكنّ الإشكال الواقع على سبيل المثال: هو إذا أظهر بعض البشر تواصلهم مع الجن، هل هذا يعني تواصلا فعليا حقيقيا؟ ماهي الإجابة اللغوية عن هذا؟

يجيب هيلمسليف قائلا: " إذا تكلمنا دون تفكير، منتجين أصواتا دون أن يقدر مستمع أن يضفي مضمونا لهذه الأصوات ستكون أصواتا بمثابة تعويذة الساحر (un abrakadabra)، ولن تكون عبارة لسانية "[2]، و القول بالتعويذة يعني بالأساس كلاما غير تواصلي، و إن أبدى صاحبه فهما لمخاطبه تماما كما يفعل الساحر لأنها لن تؤدي وظيفة سيميائية (ce ne sera pas non plus le fonctif d'une fonction sémiotique) [3]، فهل نستطيع فهم راهب يتحدث إلى أرواح لا نسمعها؟ إنها لغة لا إيصالية في حال ادّعاها الإنسان، لكنها تستوجب الحذر الشديد في الحكم عليها خاصة بين الجن و من خوّل له فهم اللغات من أنبياء وملائكة؛ أي ما يفوق لغة البشر و فهمهم.

---

(1) المرجع السابق. ص: س.

(2) Louis Hjelmslev. Prolégomènes à une théorie du Langage. Trad de l'anglais par: Anne Marie leonand. Ed de Minuit 1971 p : 67.

(3) Ibid m.p

أما إذا رجعنا إلى ما أسماه الجاحظ همهمة ثم كذبها، فإن صادفت همهمة عند من استمع إلى ذلك الجن تبقى أصواتا من طابع ما استُمع إليه، وكما ورد في مقال للإسكندر على لسان أرسطو طاليس في النصوص المفقودة في اليونانية من خلال شروح على أرسطو: " قال إن كان الصوت طبيعيا فالقول طبيعي، وإن كان القول طبيعيا كانت أجزاؤه أيضا طبيعية أعني الاسم و الكلمة" [1]، و هو ما يواصل شرحه الإسكندر في قوله: " إنا ناسا من الأولين طلبوا فقالوا: إن كنا مصوتين بالطبيعة فالصوت طبيعي لا محالة، وإن كان الصوت طبيعيا كان الاسم والكلمة طبيعية أيضا، " فنرد عليهم فنقول: إنا وإن كان مصوتين بالطبيعة فليس من أجل ذلك يكون الصوت فينا طبيعيا اضطرارا، وذلك أنا إن كنا متطببين بالطبيعة فليس الطب فينا طبيعة، ولا شيء من العلوم، وعلى ذلك نحن قابلون لجميع العلم بالطبيعة" [2]. تبقى مسألة الجنس إذن: مسألة مطروحة بشكل جلي كما يواصل الإسكندر: " إن كان الصوت جنسا و كان الصوت طبيعيا فالاسم طبيعي لا محالة" [3]، وبين هذا وذاك نقول: إذا كان الصوت طبيعيا في الجنس فالاسم والكلمة طبيعيان تباعا، لأن الجاحظ في خضم حديثه عن اللغة المخبر بها و عنها التفت إلى: أن العرب يزعمون: " أن مع كل فحـــل من الشعراء شيطانا يقـــول ذلك الفصل على لسانه الشعـــر"[4]، وهو باب صعب المدخل، شأنه شأن مسألة التواصل مع العفريت والجن و الحيوان، حيث يمكننا طرح السؤال الموالي؟ هل ما ألفيناه عند الجاحظ من أساليب في التواصل يمكن أن يجد تجليات بورسية تتقارب بموجبها النظرتان؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا تبيان مكامن التواصل البورسي للحكم على المقاربة وتجلياتها بهذا الشكل:

(1) شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية. ص: 31.

(2) المصدر نفسه. ص: ن.

(3) المصدر نفسه. ص: ن.

* اكتفينا بهذا القدر من الإشارة حتى لا نوغل في مجال إيصالي حساس، و نحيد بالتالي عن جادة البحث من الناحية اللغوية.

(4) كتاب الحيوان. ج6. ص: 225.

ـ التواصل عند الجاحظ مقاربة لمعطيات التواصل البورسي:

لقد سرنا مع الجاحظ و حاولنا تبيين مكامن التواصلين اللّغوي و غير اللغوي، فتوصلنا إلى تجليات البيان عنده ضمن حدود تجاوزت آراء اللسانيين في إطار لغة الحيوان في النص القرآني، و بالتالي محاولة الترجمة الفعلية لمختلف علامات التواصل عبر لغات مختلفة، صوتيا، كتابيا أو إشاريا...أما تناولنا لمستوى التواصل عند بورس فعودتنا إلى مكونات الدليل و سيرورته و المقولات هو ما من شأنه أن يموضعنا ضمن حدود التجلي الفعلي للمنطق العقلاني التواصلي، لأن فلسفة بورس ككل هي فلسفة سيميوطيقية تقوم أساسا على رصيد عام من المعنى والتواصل داخل المجتمع العلمي، التي تمد المادةَ لشرحٍ مؤسسٍ لمعظم التماثلات والطرق قصد وصف المنطق بوصفه سيميوطيقا تواصلية(1).

يقول طائع الحداوي:" يتحصل لدينا بالملموس إلى أن كل دليل يعيّن شيئا يسمى موضوعه، والفكرة أو الفعل الذهني الذي يستثيره الدليل المؤول في إسناده للموضوع أو الموضوعات يسمى المؤول، و الموضوع هو كل ما يتعرفه الدليل لأنّه لا يمكن أن يعين موضوعا غير معروف، و إن كان غير محدد، و السبب في ذلك أنه إذا لم تكن له أية معرفة بالموضوع في هذه اللحظة بالذات؛ فسوف لن يستطيع امتلاك الأفكار التي يتوسل بها ليوجه انتباهه نحو الموضوع المعين نفسه"(2)، فإذا تأملنا هذه الرحلة الدليلية؛ نلفيها تهدف أساسا إلى توضيح قيمة التواصل التي تحدثها الموضوعات المختلفة، ضف إلى هذا فوجود المؤول في حد ذاته يشكل عنصرا هاما في الإبلاغ، الأمر الذي يستدعي عملا ذهنيا موجها للآخرين من خلال الرغبة في التبليغ،" فالحديث عن الدليل من هذه الزاوية يشبه الحديث عن عملية التواصل، أو قل هو عملية التواصل نفسها حين ينطلق هذا الدليل من باث قصد تحديد مؤول في ذهن مؤول، و بهذا ترتبط الدلالة(أو دلالة الدليل) بوجه عام بمؤول الدليل أو بما يعبر عنه، أي ترتبط بالنتيجة التي يحصلها من خلال قدرته بوصفه دليلا، و إن

(1) Voir : Christopher Hookway . Peirce the argument of philosophers. Ed by Ted Honderich. Routledge. 1985. P :119.

(2) سيميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 296.

حصل أنّ الدلالة ذاتها يمكن أن تتحول إلى دليل و تصور، كما يمكن أن تكون موضوعا، فالدلالة هي الأثر الذي يمثله الدليل، و الذي يجري من الموضوع مجرى التأثير، و لهذا فمن أهداف الدليل التوسط بين باث و مؤول، و هما يؤلّفان معا شكلين لحمل الفكر، أو لما يطلق عليه بيرس ـ شبه أذهان ـ عبر نقل دلالة من الأول إلى الثاني"[1]، لأننا بتعبير بسيط؛ لا يمكن أن نفكر في دليل ما دون سيرورة تواصلية من باثّ إلى متلقٍ، فالدليل ذاته لا يكون دليلا إلا إذا تأكدت صورته في ذهن ما و من مصدر ما، و تأكّد هو نفسه في رسالة من الرسائل حسب تنوع الموضوعات التي يمكن أن تتوفر بين المتلاغين، لأنها أساس تداولي هام لا يسمح بوجوده غير العلامات.

سيميوطيقـا بورس بهذه الطريقة؛ هي نظرية تنظر في كل مكونات السيموطيقا « Une théorie qui envisage toutes les composantes de la sémiotique »[2]، فحتى و إن ظهر أنها سيميوطيقا منطقية و ظاهراتية رياضية من نوع خاص، إلاّ أنّ دليلها هو دليل إيصالي لمختلف أنواع العلامات، ولمختلف المتواصلين فيما بينهم، فتجاوز الدليل اللّساني هو توسع في الدليل، والتوسع في الدليل لا يعني أبدا دحض الجوانب اللغوية؛ إنما فقط التواصل بالدليل اللساني هو جزء من الدلائل السيموطيقية[3]، في حين أنّ التواصل بالأدلة المختلفة هو تواصل انتقالي من عدة نماذج و أصناف دليلية من النبات، إلى الحيوان، إلى الإنسان، مثلما سبق و رأينـا[4].

إن تناولنا للتواصل السيموطيقي عند بورس لا يعني أننا في حقل سيميولوجيا التواصل كمبحث سيميائي مستقل بعيدًا عن بورس و الجاحظ على السواء، إنما هو مبحث نريد أن نبرز فيه كيف أنّ التواصل أساس التفكير العلاماتي مهما كان، إذ

(1) المرجع السابق. ص: 297.

(2) Le processus interprétatif introduction à la sémiotique de C. S. Peirce. p : 24.

(3) Ibid. m.p

(4) Ibid. p : 36.

لابد من التفريق الدقيق بين سيميولوجيا التواصل النظرية الحديثة، و التواصل السيميائي الذي تتوفر عليه معظم النظريات السيميائية، و ذلك حتى نتمكن من مقاربة نوعية هذا التواصل وفقا لمتطلبات الدليل الذي بين أيدينا ؟

تماشيـــا و سيرورة التواصل العام للنظرية البورسية، كمـــا تصفها نيكول إيفـــيراري (Nicole Everaert- Desmedt)؛ فإن التواصل البورسي متنقل من صنف إلى صنف آخر، من الصفة إلى الفعل إلى الفكر، فإذا كانت الصفة تخص نباتا، والفعل يخص حيوانا، فإن التفكير و الفكر يخـــصّان إنسانا بهذا الشكل: (1)

1	2	3
صفة	فعل	فكرة
يكون	يفعل	يقول



حيث لا نجد بونا بين تفكيره السيميائي التواصلي عموما، و قضية الفهم والإفهام عند الجاحظ، لكن بخصوصية عقائدية، لأن الفعل الذي ذهب إليه بورس في تحديده للتواصل الحيواني ليست عند الجاحظ، إنما هو نفسه فقط عند الإنسان تأويلا وإدراكا، لأنّ الجاحظ سار في مسألة الفعل إلى مسألة التفكير عند الحيوان، فأمكن

(1)Op.cit. m.p

لهذا الأخير أن يتماثل والإنسان في القرآن الكريم، وأضحى متواصلا بالدرجة نفسها التي يمكن للإنسان أن يتواصل بها مع بني البشر. فكيف ذلك؟

لا يعترف بورس بدليل دون أن يصل الثالثية، و الثالثية خاصة بالإنسـ ـ ـان دون غيـ ـ ـ ـ ـره (L'homme vit dans la tierceité)، وبالتالي فمهما كان الحيوان و النبات فإنّهما لاحقان بما هو غير تأويلي، و ما هو غير تأويلي فإنه غير متصور، لأنّ اجتناب الفعل هو ابتعاد عن دليل وصل مرحلة الفكرة، بل بقي في مرحلة الصفات، و الصفات لا تعمل مستقلة، حيث نَلْفي فكرة التواصل التأويلي عند بورس متجاوزة تماما لتواصلٍ حيواني، لأنه لا يرقى إلى تواصل فكري مهما أوتي الحيوان من قدرة على الفهم من خلال الترويض وغيره من العادات التكرارية التي تسمح له بالتواصل.

إذا عدنا إلى أول حكم حول ما يلتقي فيه الجاحظ مع بورس من تواصل حيواني لغوي يمكننا أن نعلّق ببعض الأسئلة:

1- بما أن الهدهد و النملة قد تواصلا لغويا و فكريا مع سيدنا سليمان، هل يصحّ أن نطلق على مرحلة تواصلهما اسم: الثالثية ؟

2- هل أن هذين الكائنين بتواصلهما مع الإنسان قد تجاوزا الحكم بالصفة و الفعل عند بورس؟

3- حكم كهذا هل يصحّ أن يكون حكما هاما دون تقيّد بالنّص المقدّس كما ورد عند الجاحظ؟

دون أن نوغل في أحكام نحيد بموجبها عن جادة الصواب؛ علينا أن نقول بأن سمات الدليل عند بورس هي سمات و مكامن واضحة، فكلما توفر الموضوع والفكرة قد وصل الدليل إلى ثالثيته، و هنا بالذات لا نجد اختلافا بين الجاحظ وبورس، و لو اختلفا في موضوع العرض و خصوصيته (خصوصية لغة الهدهد والنملة في القرآن)، لأنّ الدليل البورسي بالأساس هو تحديد لفكرة واقعية و غير

واقعية، و لتواصلٍ تأويلي تحقّقَ مع هذين الكائنين في النّص المقدس، لأنّهما قد أدركا و تصورا مفاهيم توجّها بها إلى الآخر.

يقول سعيد بنكراد: " استنادا إلى هذا، فإنّ الحديث عن سيميائيات بورس هو حديث عن تصوره لعملية الإدراك: إدراك الذات وإدراك الآخر، إدراك " الأنا " وإدراك العالم الذي تتحرك داخله هذه " الأنا "، وهذا أمر في غاية الوضوح في تصور بورس، فلا شيء يوجد خارج العلامات أو بدونها، ولا شيء يمكن أن يدل اعتمادا على نفسه دون الاستناد إلى ما توفره العلامات كقوة التمثيل، فالتجربة الإنسانية بكافة أبعادها ومظاهرها تشتغل في تصور بورس كمهد للعلامات: لولادتها ونموها وموتها "(1)، وكلّما تمكّن الحيوان من بلوغ هذه الدرجة فقد دخل مجال الدليل البورسي، لكن ليس كل حيوان بل الحيوان الخاص كالهدهد و النملة بالخصوصية المذكورة في الكتاب المقدس.

و بالتالي فالدليل البورسي هو دليل صفة و فعل و فكر، و بما أن الحيوان قد يبقى في إطار الفعل دون الفكر، فإن الدليل البورسي هو دليل إنساني بالدرجة الأولى، و الدرجة الأولى هذه لا تكون إلا الثالثية، فالعلامة إنسان، و الإنسان علامة يمكنه أن يتصور حول النبات و حول الحيوان، لكن لا أن يكون مفكّرا بدرجة الحيوان العادي، لأنّ التأويل ليس إلا صفة و خاصية إنسانية، يقول محمد الصابر عن التواصل السيميوطيقي البورسي: " إنّ اللّغة نفسها في صورها الصوتية، أو بلاغاتها التركيبية و الدلالية تعتبر علامات ملفوظة مكتوبة تحيل في نصوصها السطحية على بنية نصوصها العميق لغة لوسيان غولدمان، كما أن إنتاج معاني الخطاب التواصلي في اللغة نفسها مرتبط بمنطوق العلامات ذات الوظيفة الاجتماعية التداولية"(2)، إذ نفهم من كل هذا أنّ اللغة الاجتماعية إذا انتفت تنتفي معها عملية التواصل التي لا يمكن أبدا أن تكون فردية.

(1) السميائيات والتأويل مدخل لسميائيات ش. س. بورس. ص: 72.

(2) محمد الصابر. نظريات التعلم و التواصل، السيكولوجيا المعرفية و السيكولوجيا الاجتماعية. دار قرطبة للطباعة و النشر. ط2003، 2004. الأحباس. الدار البيضاء. ص: 53.

لا يكون الفعل إذًا إلاّ بفكرٍ تمتدّ إليه العلامة كما يعلّق سعيد بنكراد: " إن الأمر يتعلق بمبدأ الامتداد:" امتداد العلامة نحو الفعل، و رصد لأثر العلامة في الفعل، فهي تحيل على ما يوجد خارجها و تموت، و من موتها تنبعث القاعدة والقانون و العادة، فالتأويل غايات، و نحن وفق متطلبات حاجاتنا بجميع أنواعها "[1]،فالحيوان إذن لا يمكنه أن يفعل بتأويلٍ إنّما يفعل وحسب، وهنا بالذات لا يرقى لأن يصير متواصلا بدليل بورسي (نقصد الحيوان العادي).

أولا ـ حدود التواصل اللّغوي عند بورس مقارنة بالجاحظ:

بما أن الفكر البراغماتي الظاهراتي قد مكّن بورس من تحديد معالم الدليل بشكل عام ضمن اهتمامات الإنسان؛ فما يستخدمه هذا الإنسان هو جانب لغوي في مقابل ما هو ليس لغويا، لأنّ الدليل بشكل عام قد يكون بموضوع لساني أو غير لساني.

يقول جاكوبسون : " ينبغي الانتباه إلى تحذير بيرس القائل: " إنّ الدلالة التامة هي محصلة علامة " أي مدلول العلامة الذي يقترح بيرس تسميته بالمؤولة (Interprétant) التي تعرف بوصفها " كل هو واضح و صريح في العلامة نفسها بمعزل عن سياقها و ظروف التلفظ"، و يؤكد بيرس في مقالته للعام 1868 أن كل كلمة لها معنى (signification) مفرد واحد شريطة أن لا تكون لفظة من صنف المشترك اللفظي، في حين تكون معانيها السياقية (Suppositons) متنوعة " [2]، لأن اللغة عماد هذا الفرع الدراسي المسمى "سيميوطيقا بورسية"، أو "سميولوجيا سوسيرية"، ولا يمكننا أن نفهم بشكل آخر تواصلا بأدلة بعيد عن تمثيل لغوي، فمن جانب آخر عملية تصنيف العلامات في حد ذاتها هي تمثيل لإمكانية ما هو لغوي وما هو غير لغوي. يواصل جاكوبسون معلّقا : " إنّ تصنيف أنظمة العلامة التي يستخدمها البشر قد يُردّ إلى بضعة معايير؛ كالعلاقة مثلا بين الدوال والمدلولات، وطبقا لتقسيم بيرس الثلاثي للعلامات البشرية إلى المؤشرات

(1) المرجع السابق. ص: 31.
(2) الاتجاهات الأساسية في علم اللغة. ص: 76.

(indexes)، والأيقونات (icons)، والرموز (symbols) بأنواعها المتحولة، وكالتمييز بين إنتاج العلامة ومجرد الكشف السيميائي عن الموضوعات الجاهزة، وكالاختلاف بين الإنتاج الجسدي للعلامات والإنتاج الآلي لها، وكالتمييز بين البنى السيميائية الخالصة والتطبيقية والسمطقات المرئية أو السمعية، والمكانية الزمانية، وبين التشكيلات المتجانسة والتشكيلات المتعارضة، والعلاقات المتنوعة بين المرسل والمرسل إليه، لاسيما تواصل الشخص مع نفسه أو التواصل بين الأشخاص، وينبغي أن يعنى بوضوح كل واحد من هذه التقسيمات بالأشكال المركبة والأشكال الهجينة"(1). تمكن كل هذه المستويات في وظائف اللغة وعلاماتها، ضف إلى ذلك مساهمة الآلة في توجيه التواصل و كل ما هو غير لغوي.

إن انطلاقتنا من نصي جاكوبسون؛ هي انطلاقة مُتَعَمَّدَةٌ، لأنّه لجأ إلى هذه النصوص في إطار حديثه عن أسس التواصل بشكل عام إلى جانب التواصل اللغوي في علم اللغة، فوجد الضرورة تُحتِّم عليه تناول اهتمامات بورس في شكلها العام، وكيف أنها نظرية كما اعتنت بالظاهرة في عمومها فإنها سميوطيقا العلامات المتنوعة، بل حتى إنها تتجاوز حتمية الأبعاد الجاهزة، بل تساهم في نوع من السمطقة المبني أساسا على المنطق المعينة للتواصل، و المتجاوزة له، و الآخذة من الآلة وغيرها.

مثلما ركّز الجاحظ على الإخبار والإفهام والتواصل، فقد أسس بورس لهذه الملامح الإبلاغية بثلاثيته، فكيف نؤول إذا لم يكن ذلك بهدف الإفهام والإخبار والإيصال على السواء؟

إجابـــة عن هذا التساؤل أورد كارونتيني في خلاصة ملاحظاته لبراغماتيـــة الدليـــل (Conclusion Notes pour une pragmatique du signe) ما يلي: " يتعلق الأمر بوجه هام بتحليل سيرورة ملموسة (واقعية) للتواصل، بالفعل حينما يوصل كل مرسل شيئا ما لأي كان، فعل تحيين (جعل

---

(1) المرجع السابق. ص: 56. 57.

الشيء حينيا)، مجموع بنى سيميوطيقية موجودة، سابقة الوجود (potentielles, précexistantes) لضنه الواضح لتوصيل شيء ما؛ يستطيع المرسل بالطبع الاختيار بين هذه البنى، لكن اختياره لن يكون عشوائيا، فإذا أراد على سبيل المثال توصيل تجربة ملموسة (واقعية)، لن يستطيع التعبير عن محتوى مختار إلا عن طريق ممثل من نوع (دليل فردي Sinsigne)، مرتبط بموضوع ملموس بواسطة ميكانيزمات تماثلية أو مؤشراتية، أين يكون المؤول دليلا تصديقيا..." [1]. لأنّ من مستلزمات التواصل تجاوز الفردية و إثبات الماصدقية، وهي النعوت التي صنف بورس بموجبها علاماته الدليلية، لذلك صبغت نظريته بالنظرة التواصلية المتجاوزة لكل ما هو فردي و ذاتي.

نصل بموجب ما سبق إلى القول: إننا نهدف في كل سياق إلى نوع من الإيصال ليسّه الذي قد يمثله ممثل معين بالضرورة، لأن من فتح هذا المجال التواصلي هو بورس بنظرة براغماتية، و لأن فعل التواصل أو الاتصال : " لا يعني فقط تصفية بعض الأدلة وتنظيمها بطريقة صحيحة في خطاب معين، لكن أيضا وبالخصوص توظيف (أو استخدام) هذه الأدلة لفعل شيء ما، لتأسيس نوع علاقة (خاصة) مميزة و متنوعة وفقا لأفعال التواصل المختلفة مع مستقبلي هذا الفـــعل" [2]، لأن أساس التفكير الدليلي هو إدراك العلاقات وكيفية توجيهها لتحقيق شيء ما وإيصاله إلى الآخر، تحقيقُ فهمٍ معينٍ، معرفةٍ معينةٍ وتوصيلها بطريقة من الطرق حسب أنواع الأدلة وتفرعها.

بهذا يصل كارونتيني إلى القول: " إنه ضروري إذن (il est donc indispensable) أن السيميوطيقـــا إذا أرادت فهم الأفعال التواصلية في واقعها المركب تتجاوز المستويات التركيبيـــة (syntactiques) و الدلالية البنائية للدليل الافتراضي (signe virtuel) من خلال تكميلها بمقاربة ما نسميه منذ شارل موريس (Ch. Morris) البعد البراغماتي للغة حيث يتكون الدليل الملموس الواقعي"

---

(1) Enrico Carontini. L'action du signe. p: 59

(2) Ibid. p: 60.

[1]، فبهذا الشكل يتضح البعد اللغوي للتواصل البورسي ضمن حدوده البراغماتية، و رغم كون شارل موريس ممن لحقوا بالمفاهيم البورسية و أعطوها البعد السلوكي، إلا أنه أقر بهذا البعد، لأنه كفيل بضمان الغاية الوظيفية للدليل سيميوطيقيا.

ثانيا ـ الكفاية السيميوطيقية والتواصل*:

نلفي كارونتيني في هذا المجال مستعيرا لأحد المفاهيم الهامة من المدرسة التوليدية التحويلية؛ ألا وهو مفهوم الكفاية اللغوية بوصفها " نظاما من القوانين الداخلية عن طريق الفاعلين المتكلمين والمبنيين لمعرفتهم اللسانية بكل ما يستطيعونه من تلفظ أو فهم جمل تعيينية معينة " [2]، فمفهوم الكفاءة لابد أن يكون مفهوما طيّعا للدراسة السيميوطيقية، و ذلك تبعا لما تفرضه أقسام الدليل العشرة التي سبق وتوقفنا عندها في الفصل الأول، فكيف يمكن لكفاية من هذا النوع أن تدخل مجال السيميوطيقا؟

يقول كارونتيني : " بتوظيفنا للمفهوم الذي قدم من طرف تشومسكي، يمكننا القول: إن أقسام الدليل تشكل إعادة بناء للكفاية السيميوطيقية، بمعنى من المعرفة غير الواعية و ما قبل الخطابية لعمل الدليل الافتراضي (signe virtuel)، بأن " باثـ ـا / مستقبلا) يمتلك و يطبق تفاعلات (interactions) تواصلية أكيدة " [3]، وبالتالي فقد مَوْضَعْنَا كارونتيني ضمن إطار تَشَكّلٍ يتجاوز الدليل اللساني والكفاية اللسانية على السواء، ففي الوقت الذي يكون فيه الانبناء الحقيقي لما هو فونولوجي تركيبي دلالي، يكون الدليل محتاجا إلى كفاية سيميوطيقية، وهو طرح جريء لكارونتيني يلحق اهتمامات بورس بالتواصل الفعلي ومتطلباته الأساسية من ناحية التواصل و الكفاية على السـ ـواء.

---

(1) Ibid. m.p.

* هذا العنوان مستعار من الدراسة التي قام بها كارونتيني حول التواصل البورسي. أنظر: Opcit. m.p

(2) Jeon Dubois et autres. dictionnaire de linguistique. p : 100

(3) L’action du signe. p : 70

هذا فيما يخص الدليل الافتراضي، فلو توجهنا صوب الدليل التحييني (Signe actualisé) ضمن فعاليات التواصل و دائما حسب التحديد الخاص بالكفاية التشومسكية؛ يرى كارونتيني أنه لا يجب غلق مثل هذا الباب بالمقدمة التي يحويها، ذلك أن على : " توضيحية الشروط وصيغ عمل الكفاية التواصلية أن تكون مفهومة بوصفها إعادة بناء جذري لمظهر، خصوصا و أن (الباثين / المستقبلين) يطبقون بصفة شاملة و ضمنية ضمن تفاعلات تواصلية معطاة " [1]، فالكفاية بهذا الشكل تسير وفق متطلبات التواصل وما يفترضه في عملية تتبع الدليل - مهما كان - خاصة اللّغوي منـه.

كذلك فإن جانبا هاما من اهتمامات بورس بموجب هذا العرض قد بقي في الظلام حسب كارونتـيني دائما " [2]، خاصة عمل المؤول الديناميـ - ـي (Le fonctionnement de l'interprétant dynamique) من خلال الآثار الموالية: " الحسي، الشعوري، الطاقوي، و المنطقي) [3]. فكيف ذلك؟ يقـ - ـول الدارس نفسه: " يعني الأثر الأول شكلا خالصا لدليل؛ الشعور الذي ينتجه الدليل" [4]، وهو دليل وبتسمية كارونتيني (الدليل العاطفي)، المؤول العاطفي (interprétant affectif) [5]. خلاصة القول مع هذا الباحث أننا نستطيع إذن: " في مقاربة أولى وصف/ تحديد الكفاية التواصلية بكونها: عادة (ظاهرة / ترتيب (تنظيم) الباثين/ المستقبلين، وهي تسمح لهم بتحيين الدليل (جعله حينيا) بوصفه وسيطا لتفاعل تواصلي " [6]. نفهم من هذا أن التحليل الذي قدّمه كارونتيني؛ هو تحليل دقيق لتشكل التأويل داخل الدليل البورسي، لأنّها عبارة عن مستويات للإيصال والتفاعل قصد الإخبار، ضف إلى هذا فالتأويل لا يكون لأجل التأويل، " فعملية التأويل لا تتم بالمطلق إذا لم تكن هناك

(1) Opcit. p: 75
(2) Ibid. p: 79
(3) Ibid. m.p
(4) Ibid. m.p
(5) Ibid. m.p
(6) Ibid. p : 88

عملية التواصل جارية بين مرسل مستخدم للعلامة، و مستقبل مؤول لها منتج للتأويل الحقيقي أو المقارب لها(فحين نتحدث عن المعنى الحرفي لجملة ما، فهذا يعني أننا نعزل الجملة (Type) النمط في استقلال تام عن كل مقابلة في خطاب ما، و لا يكون المعنى وظيفة إلا في حدود الكلمات المكونة له، و تلاحقها النحوي، و لا يهم من يتلفظ بالجملة، و في أية ظروف، و لقول ماذا؟ و إذا أخذنا بعين الاعتبار هوية المتكلم و مقصده، و الوضعية التي هو عليها، نرى بأن المعنى يتعدل و يتدقق و يغتني، من هنا نتجاوز المنى الحرفي إلى معنى أكثر احتمالا يسمح بإمكانية تحديد الحقيقة"(1). المقصدية بهذا الشكل هي الحمولة التي تجعل التأويل يأخذ بعدا معينا ليسه البعد غير المقصود إليه.

لقد بيّن كارونتيني كيف أنّ الدليل بما يحويه من كفاية إيصالية سيميوطيقية في التأويل قادر على بلورة مشروع إيصالي هام بين الباث والمستقبل، لأنّ هدفا من قيمة الدليل نفسه هو أن يُوصِّل بالمفهوم الذي يمكنه أن يكون إلى الثالثية، لذلك يقول سعيد بنكراد: " ولقد فتح هذا التصور الدينامي للتأويل آفاقا جديدة أمام السيميائيات، فقد تحولت من مجرد أداة تعيين للعلامات و تحديد لنمط أشغالها؛ إلى نظرية تأويلية قائمة الذات، وربما يكون تصور بورس للتأويل ولسميائيات تأويلية هو أكثر العناصر أصالة وعمقا في نظريته السميائية" (2)، حيث فتحت أبواب التأويل على تواصل ليس منتميا إلى سيميولوجيا التواصل إنما هو تواصل سيميوطيقي بورسي.

يقول منذر عياشي في ترجمة عن ألآرث قان زويست: " لقد ابتدع بيرس العلاماتية لكي يستطيع أن يتناول بطريقة أفضل قضايا استدلالية (محاججة منطقية)، ولكن العلاماتية تُعْنى أيضا بقضايا المعنى و التواصل، و إنها لتعني إلى درجة أن التمايز بين العلاماتية ونظرية التواصل لا يكون واضحا على الدوام، ومع ذلك فإنه يوجد بين هاتين النظريتين اختلافات في الهدف و في المنهج، فالتواصل يتم

(1) نظريات التواصل و اللسانيات الحديثة. ص: 250.
(2) سعيد بنكـ ـراد. السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها. منشورات الزمن. مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء. ط1. 2002 ص: 72.

بواسطة العلامات، و إنه ليس من المدهش إذن أن نتحقق من أن نظرية التواصل تعد في جزء جزءا من العلاماتية، ولكنّ التواصل من جهة أخرى على عكس العلاماتية، فإنها تهتم بشروط إرسال المعنى أي إلى قناة التواصل، والتي بفضلها تستطيع الرسالة أن تنتقل " [(1)]، و بالتالي فنحن نؤكد على حضور التواصل القوي في كلا الاتجاهين، لأنّ التواصل لا يكون دون علامة، و العلامة جزء هام من التواصل، وهنا بالذات إذا أردنا العودة إلى التأويل نجده بالأساس إيصاليا من الوجهة العملية، " و ثمة نظرية أخرى قريبة من العلاماتية، وإننا لنميل إلى خلطها معها أحيانا، هذه النظرية هي نظرية المعلومات، وإن هذه إذ تُعدّ في أصلها جزءا من الأحيائية الآلية، فإنّها تكون ذات نظام رياضي بشكل أساسي"[(2)]، وهو ما كان أساسا في تصور بورس السيميوطيقي، فهل يمكننا إلغاء كل من الرياضيات الآلية والتواصل عن مفاهيمه التأسيسة ؟

إننا لا نكاد بأي طريق أن نبعد الطابع التأويلي الدليلي عن حلقتي التواصل والإعلام على السواء، و كأنّنا بالحدود الفاصلة بينهما تَظَلُّ مرتبطة بهذا المجهود الهام في السيميوطيقا التأويلية عند بورس، حيث لا نجد أنفسنا بعدين عن خصوصية التواصل التأويلي ذي الطابع الاعتزالي عند الجاحظ، والذي لا يكاد هو الآخر ينفلت من قبضة الإحالة، والبث، والاستقبال- مثلما سبق و بيّناه عند الرجلين -.

يقول أمبرتو إيكو من خلال تحليله لمعيار التأويل عند بورس: " ما كان يريده بيرس عندما يعترف أن كل مؤول (سواء كان علامة، أو تعبيرا، أو متتالية من تعبير تترجم تعبيرا سابقا)؛ لا يترجم فحسب من جديد " الموضوع المباشر" أو مضمون العلامة، ولكنه يوسع من مفهومه، فمعيار التأويل يسمح بالانطلاق من علامة لقطع كامل دائرة توليد الدلالة، المرحلة تلو الأخرى " [(3)]، و هذا التَتَالي هو:

---

(1) آرث فان زويست. التأويل والعلاماتية. تر وإع منذر عياشي. عن: العلاماتية وعلم النص. المركز الثقافي العربي. ط1. 2004 المغرب / لبنان ص: 39.

(2) المرجع نفسه. ص: ن.

(3) أمبرتو إيكو السيميائية و فلسفة اللغة. ص: 109.

سير عبر الرحلة السيميوزيسية، إذ و كما يواصل إيكو : " يجعلني المضمون المؤول أذهب أبعد من العلامة الأصلية، و يجعلني أدرك ضرورة التوارد السياقي الآتي لعلامة أخرى " [(1)].

يمكننا التوصل في هذا المستوى من الدراسة إلى أن فكر بورس التأويلي هو فكر تداولي بالأساس، وكما يقول سعيد بنكراد: " صحيح أن مفكرا تداوليا من طراز بورس لا يمكن أن يقبل بانسياب دلالي لا حد له، فهو يقر بأن التأويل يتم وفق حاجات نفعية " [(2)]، وهذه الحاجات النفعية هي بالأساس لغرض تداول الأفكار والمعاني، وإلاّ لما كان البيان ضروريا للاجتماع – كما رأينا عند الجاحظ -، لأن دليلا منتجا يتجاوز دلالة أصلية هو ليس دليلا من نوع الموضوعات المستهلكة؛ بل التي يمكنها أن تكون في مستوى التأويل، خاصة اللغوية منها.

إننا إذًا أمام طرح علمي تواصلي بورسي حديث يجعل من ميكانيزمات التعامل بالعلامات؛ المقدرة على التأويل وفق سيرورة تدليلية، و الأمر ذاته يطرحه الجاحظ بأكثر تفصيل في مسائل السيميوطيقا الحيوانية، فإن لم يرتق الحيوان في سيميوطيقا بورس إلى مستوى التأويل، معنى هذا أنّ المؤول هو القادر من الإنسان، وهو المفكر المعتزلي عند الجاحظ .

ثالثا – ما وراء سيميوطيقا الممارسة (التواصـــل) (Méta sémiotique de la pratique : la communication) [*] :

لقد آثرنا الأخذ بهذا العنوان الذي وضعه جيرارد دولودال؛ لأنّه باب هام من الأبواب التي تفتح طابع التواصل عند بورس على مصراعيه، و ذلك سواء كانت الممارسة للنظرية السيميوطيقية أم للعلامات في وضعية محددة " [(3)]، فهذا ما يطرح

(1) المرجع السابق. ص: س.

(2) السيميائيات والتأويل. مدخل لسميائيات ش س بورس. ص: 33.

* سنسير في هذا المستوى من البحث وفق متطلبات النص الأصلي لدواودال (Théorie et pratique du signe)، و بالموازاة نأخذ ببعض ترجمة عبد الرحمن بوعلي السيميائيات أو نظرية العلامات.

(3) théorie et pratique du signe. p : 87

عدة مشكلات وطيدة الصلة بالتواصل وملامحه، خاصة من الناحية العملية (الممارسة) (la pratique) التي تفترض سلسلة من التتابع في سير الدليل سيميوطيقيا حسب المقولات و مراحلها المتتالية وفقا لطابع المنطق والرياضيات.

يقول دولودال: " و يختلف ترتيب ممارسة العلامات في واقع موجود عن ترتيب الممارسة السيموطيقية، وهذا ليس من خلال ما سبق ذكره، وهو الذي يؤكد هذا الأمر بالعكس، وإنما انطلاقا من أن الوضع الموجود هو وضع تواصل يستلزم وجود علاقة تشفير (encodage) وحل التشفير (décodage)، وهي العلاقة التي يقوم بها المتخاطبون الحاضرون كل بطريقته " (1)، و بهذا الشكل ينتج فعل التواصل الذي تتطلبه هذه العملية التواصلية، وفقا لحمولة مفهومية خاصة ببورس تتطلب ثلاثية الممثل والموضوع والمؤول، لتكون عملية إبلاغية وإيصالية تبعا للعلامات المختلفة؛ أي داخل واقع موجود تمارس داخله عملية الإبلاغ في سياقها المنطقي السيميوزيسي اللامتناهي.

وهو الأمـر ذاته الذي يؤكده إيكو حين يقول: " لنَقُل في البداية إن مفهوم السنن يستلزم في جميع الحالات مفهوم التواضع أي الاتفاق الاجتماعي من ناحية، ومن ناحية أخرى مفهوم الآلية التي تتحكم فيها قواعد، ولكن حذار: لم نتحدث بعد عن " آلية تواصلية" – كما يمكن أن نكتب ذلك بصفة عفوية- ، ذلك أنه حتى وإن كانت مؤسسة مثل مؤسسة الفروسية، أو نظام قواعد التبادل القرابي سننا، فليس من المؤكد أن هذه المؤسسات وهذه القواعد قد وقع تصورها بهدف التواصل " (2). لقد نبع هذا التحذير* من جعل الأولوية للإطار العام الذي على التواصل أن يشتغل داخله، إذ ليس على الدارس أن يحكم أحكاما جزافية لأجل إثبات التواصل الذي لا يكون، لكننا نعود و نقول إن تحذيرا مماثلا يجعل المقاربة أكثر علمية، لأن مجهود

(1) السيميائيات أو نظرية العلامات.

(2) السيميائية وفلسفة اللغة. ص: 398.

* علينا أن نشير إلى أن الحدود بين السنن والتشفير ضيقة جدا و غيرادنا لرأي أمبرتو إيكو هو بمثابة النظرة المتطورة للدليل البورسي عند إيكو. أنظر: المرجع نفسه. ص: 409.

بورس الإيصالي قد سبق النظرية الآلية التواصلية و تقدمها، فعفوية العلم هي من جعلت الحدود شفافة، ولنا أن نسأل هل التأويل الذي ذهب إليه الجاحظ في إطار الاعتزال من السهل على أي كان أن يفك شفراته، والأمر سيان بالنسبة لبورس ؟

ولْنَقُل الآن إنّا علينا أن نتوقف عند القائم بالتسنين والقائم بالتفشير، إذ يوضح إيكو قائلا: " إنّنا نعني بلفظ شفّر: العملية التي يتم بموجبها تحويل الواضح (الرسالة الأصلية) إلى شيفرة بابتكار القواعد، و نعني بسنّن؛ نقل الواضح إلى شيفرة اعتمادا على سـنن موضـوع مسبقـا، ونعنـي بفك السنن (أو فك الشيفرة أو ترجم)؛ نقل شيفرة إلى واضح اعتمادا على سنن موضوع مسبقا، بينما نعني بفك التلغيز أو تحليـل التلغيز؛ عملية نقل الشيفرة إلى واضح من دون معرفة سننه وباستقراء القواعد من تحليل الرسالة " [1] . فرغم الحدود الضيقة بين مفهوم التشفير والتسنين؛ إلا أن بعث موضوع أول ليدخل مرحلة الفك و الدراسة لهو بتعبير بورس؛ الموضوع الذي يرقى إلى مستوى التأويل، حيث تظهر قوّةُ التواصل في إطار رحلة السيميوز البورسية عبر الممارسة السيميوطيقية التي تفترض خطاطة تواصلية نظرية هـي:

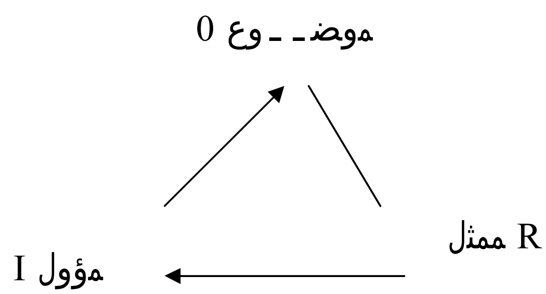
جدول -14- التواصل [2]

فـك التفشيـر (الموجود بالقوة) Décodage (potentiel)	
التواصل الفعلـي (علاقة تشفير – فك تشفـير منـجز) Communication, effective Relation encodage - décodage jouée	
تشفيـر (قواعـد) Encodage Règles	3

(1) المرجع السابق. ص: 410.

(2)Théorie et pratique du signe p : 88

يقول جيرار دولودال معلقا*:" ومن المنطقي أنه لا وجود لتشفير دون وجود لحل تشفير مقصود، ولا وجود لحل تشفير دون وجود تشفير قائم في الذهن، إن على مستوى المؤولين، و ذلك عندما يقوم باث العلامات بتحضير تشفيره كي يمكن لرسالته أن يحل تشفيرها بدقة، أو عندما يحاول المستقبل تشغيل الحلول التشفيرية الممكنة للعلامات المبثوثة كي يعطيها التأويل الأقرب إلى ذلك التأويل الذي أراده الباث " (1) . نفهم من هذا أن دخول الدليل مرحلة التأويل هو نوع من اكتساب عالم ممكن للصورة الذهنية التي قد يصل إلى تحديدها المستقبل؛ أين يتمكن الدليل من أن يحقق ثلاثية هامة في شكل خطاطة بهذا الشكـ ـ ـل: (2)

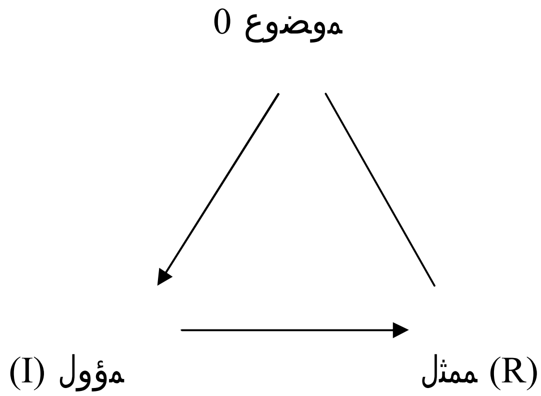


ترتيب فك التفشير. الوجه 3
Fig.3. ordre de décodage

فمن الناحية النظرية لفك التشفير، وجدنا أن الممثل (R) يتوجه صوب المؤول (I) بسهمه، وذلك من خلال الموضوع الذي هو بصدد فكّه نظريا، علما أن العلاقة بين الموضوع والممثل لا يحدثها أي سهم لأنها طبيعة منطقية وإلزامية، وإلا فلن يكون هناك فك تشفير ولو من الجانب النظري أي: ممثـ ـل – مؤول – موضوع (R-I-o (R) . (3)

أما ترتيب عملية التشفير فتظهر في هذا الشكـ ـ ـل .

* بترجمة عبد الرحمن بوعلي. والتي يقابل فيها حلّ التشفير فكّ التشفير في بحثنا.
(1) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 124. 125.
(2) Théorie et pratique du signe. p : 88
(3)Ibid. m.p.



ترتيب التشفير الوجه 4.
Fig.4. Ordre d'encodage

أي أننا في هذه المرحلة أمام مؤول متوجه بموضوع وُجّه إليه سلفا صوب ممثل، أما العلاقة بين الموضوع والممثل فلا يوجد فيها أي توجيه، لكن علينا أن نسأل كيف يمكننا التعليق على هذا الترتيب أو ذاك ؟ يجيب دولودال: " لا تتميز عملية التواصل مثلها مثل التحليل بترتيب عناصرها، وهي مثلها مثل التحليل لا يمكن أن توجد إلا بتواجد عناصرها في اللحظة ذاتها، وسيكون من الخطأ أن نعتبر ترتيبا معينا هو الترتيب " الصحيح"، فأن نعطي موقعا ثابتا للممثل بين الموضوع والمؤول مثلا لا يجعل تمييزاتنا المنهجية مجرد انفلاتات (clivanges) أونطولوجية " [1]؛ بمعنى أننا أمام ميتافيزيقا بورسية فـ : " كل هذا بالتحديد مواقف ميتاسيميوطيقية " [2].

نخلص مما تقدم أن العالم الخارجي واقع موجود بالفعل في التفكير الدليلي عند بورس، فالموضوع وإن وُجِد في العلامة كجزء من تكوينها فهو كذلك يُعدّ فيها في الوقت ذاته، و طريقة تناول هذا الموضوع هي الممارسة الفعلية للجانب الماوراء سيميوطيقي من خلال تجليات العام الخارجي، هذا الذي جعل من قبل بورس ثلاثية

(1) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 125. 126.
(2) المرجع نفسه. ص: 126.

حتمية الشكل والمسلمة تحاول القبض على طريقة في فك التشفير الذي لا يفرض نفسه بقدر ما تفرضه العلامة بطابعها الإيصالي التواصلي، لأن الإنسان المؤول متواصل، و المعتزلي كذلك مؤول متواصل.

رابعا: الإنسان والتواصل: (l'homme et la communication)

تبعا للملاحظة التي سرنا بموجبها طوال بحثنا قصد توضيح التواصل السيميوطيقي عند بورس و الجاحظ، لا سيميوطيقيا أو سيميولوجيا التواصل يقول جيرار دولودال: " لا وجود لأي تواصل عن طريق العلامات دون وجود قصدية وراء فعل التواصل، ودون وجود إبداع أو على الأقل دون وجود توليف للعلامات، إن هذا الأمر هو واقع فلماذا إذن نرفض في السيميوطيقا المؤول و نستبدله بعلامة المؤول التي لا تؤول في النهاية إلا عن طريق الإنسان؟ و لا يوجد هنا أي إشكال، إلا إذا كنا نخلط بين سيميوطيقا التواصل والتواصل السميوطيقي، فالسميوطيقا علم العلامات و ليست هي علم الناس الذين يتواصلون عن طريق العلامات، ولا يتضمن قولنا هذا أي استبعاد لعلم النفس، فهل القول إن السيميوطيقا موضوعها العلامات وليس الإنسان يتضمن نفي الإنسان؟ في كل الأحوال ليس هذا هو موقف بيرس" [(1)].

بهذه المقدمة نرى أنّ العلامة التي يوظّفها الإنسان تجعل منه هو ذاته علامة – كما سبق ورأينا في أول هذا البحث-، لأنّه يريد أن يفهم ما يمكنه تأويله، حيث لا نرى اختلافا بين بورس والجاحظ، فالتأويل بالعقل أساس التواصل عند كليهما، وبالتالي فلا مجال تماما للحديث عن سيميوطيقا لا يشكل فيها الإنسان عنصرا قيميا، لأنه من قام بوضعها كطريقة لفعله السيميوطيقي حتى يتمكن من فهم ما يحيط به من ظواهر وصور، فالدليل هو ما يمكّن الإنسان من التواصل، إذ " يشتغل الدليل بمعناه الواسع، بوصفه وسيطا للتواصل، أو بتعبير منطقي يشتغل بوصفه: ماصدق صورة،

(1) المرجع السابق. ص: 126- 127.

والمقصود بالصورة هنا هذه النسبة حيث يقوم التمثيل مقام شيء منتزع من كل ما يصلح باعتباره قاعدة لتمثيل ما، وبالتالي يكون منتزعا في ترابطه والشيء " (1).

المؤول في هذه الرحلة هو الإنسان، و وسيطه للتواصل هو الدليل والصورة التي ينتجها* كما يواصل طائع الحداوي قائلا: " فالصورة بوصفها وسيطا تحدد بشيء يسمى موضوعها، ويحدد من جهتها شيئا مؤولها، ولكي تشغل الصورة باعتبارها وسيطا تواصليا أي لكي يكون بمقدورها القيام بعملية التواصل والتوصيل، فمن الضروري أن تكون مجسدة واقعيا في ذات، وفي استقلال عن التواصل، وأن تكون هناك ذات أخرى مجسدة للصورة نفسها بوصفها نتيجة للتواصل " (2).

ولنا أن نقر بأنّه لا تواصل للإنسان دون فكر، وهذا الفكر لا يكون تَمثُّله إلا لصور ذهنية بموجبها يتم التشفير وفكه والتوقف عند المدلول المؤول، " فسيرورة تشييد الدليل ترتهن إلى توصيل الصورة من الموضوع إلى المؤول عبر الدليل، وهذه القناة المعيار التي لا تستبعد الثالثانية، تسمح بالربط ثلاثيا بين عناصر الظاهرة السيميائية، فما يوصله الموضوع إلى المؤول عبر الدليل هو عبارة عن صورة " (3)، وهذه الصورة تكون في مستوى عملية الإدراك التي يؤديها الإنسان في عملية التواصل وتُؤَدّى له و هكذا...

يقول سعيد بنكراد معلّقا على قيمة الإنسان في إطار العلامية: " ولهذا فإن السيميائيات في تصور بورس ليست صنافة جامدة تدرج أنواع العلامات في خانات قارة بشكل نهائي، إنها على العكس من ذلك ترد كل الأنساق إلى حركية الفعل الإنساني. إنها تجعل من الإنسان علامة، و تجعل منه صانعا للعلامة، و تقدمه كضحية لها في نفس الآن، فالإنسان هو المنتج للسلوك الفردي، وهو الذي يحول هذا السلوك إلى قاعدة جماعية، أي يجعل منه عادة تشتغل كنموذج يحكم السلوك

(1) سيميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 297.

* تم تناول موضوع الصورة بإسهاب، ولذلك نكتفي هنا بالإشارة إليها وحسب.

(2) المرجع نفسه. ص: ن.

(3) السيميائيات والتأويل، الإنتاج و منطق الدلائل. ص: 298.

الفردي، وهذه العادة هي ما يستمر في الحياة بعد موت العلامة، إنها ولادة جديدة: ولادة القيم الاجتماعية، وشهادة على نموها واضمحلالها أي موتها ..." [1]، فماذا نفهم من هذا الموقف من التواصل بالفعل الإنساني ؟

إن قوام التواصل سواء كان بالنسبة لبورس أم بالنسبة للجاحظ- هو المفكر الذي يمثل الإنسان المؤول – دون إيغال فيما وراء اللغة أو في لغة غير اللغة الإنسانية، إنّما فقط طابع التشكل الدليلي هو الذي يبتعد فيه باحث عن آخر، إذ المدرك هو الإنسان الذي يمكنه التأويل، فإن كان عند بورس مؤولا، فهو عند الجاحظ المعتزلي المتمكن. الإنسان بالنسبة لبورس هو ثالث وهو مؤول الظاهرة مهما كانت، لأنه لا يمكنه أن يؤول دون مجتمع، و هو الشخصية الوحيدة البارزة التي تدرك وتؤول وتنقلنا إلى مستوى التواصل في المجتمع وعلاقته باللغة، فتماشيا والذي أدرجـــه دولودال ضمـــن عنصر:" التواصل، المجتمـع واللغـــــة (Communication, société et langage)، نلفي نظرية العلامة عند شارل بورس "تفترض حضور الشخصية داخل العلامة، ذلك أنها وهي ثنائية، هي نفسها السيرورة السيميوطيقية التي يجد الإنسان نفسه مندرجا فيها، أي هي السيرورة الثنائية بالتحديد، وباعتبارها ثالثة فهي قابلة للوصف، وإذن فالإنسان لا يستطيع أن يكون له موقع إلا ذلك الموقع الذي يعود إليه حقا داخل النموذج السيميوطيقي، أي موقع العلامة، أو بدقة أكثر موقع الرمز، لكن النموذج وهو يخضع للمستويات الثلاثة للمقولات: الثالث، والثاني والأول، يقوم باستحضار كل قدرات الإنسان وفعاليات الفرد وقوى الشخصية الإبداعية" [2]، لأن ما هدف إليه بورس من تأويله هو الفعل التداولي أو كما يقول نور الدين رايص: "إن عملية التأويل عند شارل ساندرس بورس هي ما يمثل التداولية في حد ذاتها"[3].

(1) السميائيات والتأويل. مدخل لسميائيات ش س بورس. ص: 28.

(2) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 132.

(3) نظرية التواصل و اللسانيات الحديثة. ص: 244.

لا يختلف اثنان إذن في كون الإنسان هو القائم بالتواصل اللّغوي- مثلما رأينا عند الجاحظ في جانب لغة الإنسان، لأن التأويل هو من مقدرات الإنسان عند بورس والجاحظ على السواء، لكن فروع التأويل عند الجاحظ – مثلما رأينا ليست في تناول جميع البشر بل المفكر المعتزلي وحسب .

استنتاج:

لم يختلف الجاحظ عن بورس في تقديم القيمة الفعلية للتواصل الذي يقدمه الإنسان، إذ توقف كلاهما عند ملامح التجلي العلاماتي من خلال ما يمكن أن توصله سواء وسائل البيان أو الثلاثية بمضامينها، ضف إلى هذا فكل ما أكّده بورس من مكامن للإيصال وضّحه الجاحظ في طروحات عديدة أمكننا التوصل إليها في معظم العناصر السابقة من هذا الفصل، و هو ما يعكس بشكل جلي ـ رغم اختلاف سياقي النظريتين ـ كل ملامح اللّقاءات بين الرجلين، أي أن تجاوز بورس للجاحظ زمنيا لم يلغ إمكانية المقاربة ككل.

لا يمكننا أن نقول: إن الجاحظ قد ابتعد عن الطرح البورسي في مسألة التواصل اللّغوي لأن ركن التواصل باللغة الحيوانية إن تجاوزنا و طبقناه في القرآن الكريم نجد أن بإمكان الهدهد أن يتواصل و يؤول بالشروط ذاتها التي وضعها بورس، حيث لا نشعر بكونه حيوانا بقدر ما نشعر بأنّ تواصله هو التواصل العادي مع النبي...ضف إلى هذا فعملية العقلنة في اللّغة الإنسانية لم تفقد شرطها عند بورس و الجاحظ، لأن هذا الشرط هو ما من شأنه أن يبرز عدم تباعد الطرحين والغاية من بعدهما التواصلي على السواء.

خاتمة

لقد أسفر البحث عن عدة نتائج عامة و خاصة، فمن النتائج العامة نذكر الخلفية الفلسفية المشتركة بين بورس و الجاحظ، و المتمثلة في قيام فكريهما على المنطق العقلي، و الاجتماعية في التفسير العلاماتي، ناهيك عن الأخذ من المعين الأرسطي، هذا المبدأ الأخير الذي خضعت له السيميائية بشكل بارز حتى سميت "أورغانونا جديدا"[(1)]، أما النتائج الخاصة فسندرجها على النّحو الموالي:

<u>أولا:</u>

لقد توصّلنا على مستوى المصطلحات و المفاهيم باعتبارها جهازا يجسد النظرية، إلى نسبة كبيرة من التماثل بين أفكار و مبادئ بورس و الجاحظ خصوصا من ناحية إبرازهما للنظام العام الذي تخضع له العلامات في مجال التأويل، فكما أبان الجاحظ عن نظام التواصل من المخبِر إلى المخبَر به، و الذي جسّدته فكرة المؤول عنده بالتسمية ذاتها عند بورس، ظهرت البنية العقلية في مسار الأدلة اللغوية في غاية التماثل بين المفكّرَين، و لاسيما فيما أظهره تحليلهما لمفهوم ا[illegible]، من خلال الدال و المدلول و المؤول المعتزلي عند الجاحظ، و الممثل والموضوع و المؤول عند بورس، أضف إلى ذلك السيمياء التي استمدت مقوماتها عند بورس من مفهوم الظاهرة، و التي لم تكن غير ذلك عند الجاحظ، أما فيما يخص التحليل المنطقي للعلامة، و أنواعها، فرغم الاختلاف في التقسيمين، إلا أنّ ما ألْفَيْنَاه من تماثلاتٍ في مفاهيم؛ المؤشر و الخط، و اللفظ، و الأدلة الوصفية وغيرها...لهي الدليل على قيمة ما أتى به الجاحظ، و إن كان من الحتمي أن يتجاوزه بورس، لأنّه أمر طبيعي في التطور العلمي، لكن و نظرا لما انتهى إليه الجاحظ من نتائج في المفاهيم، فقد جعل منه ذلك فلتة من فلتات التاريخ...

---

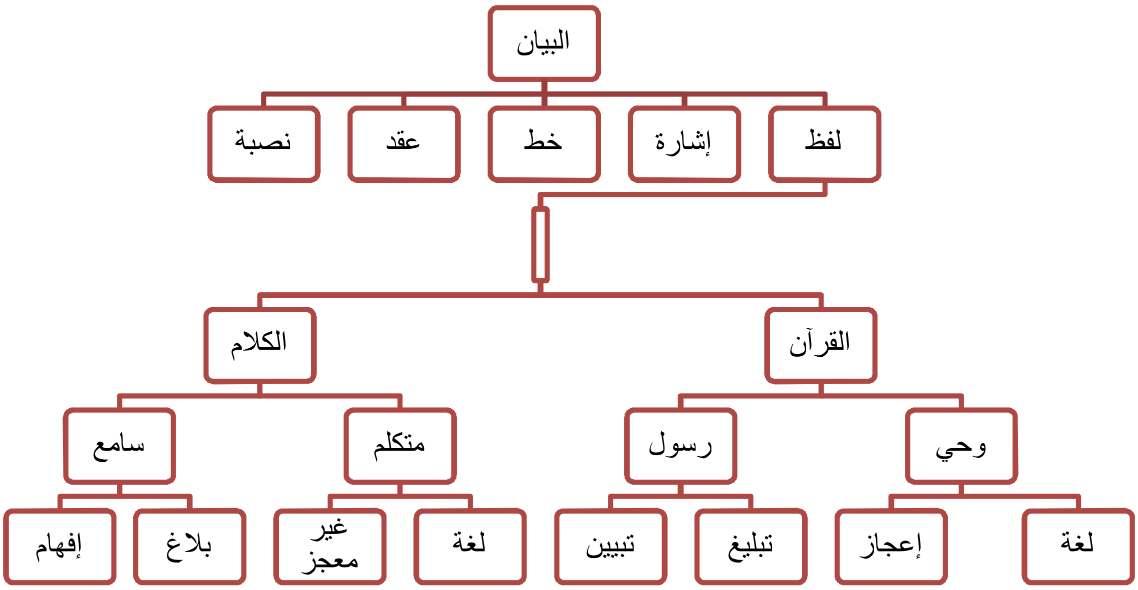
(1) أحمد يوسف. الدلالات المفتوحة. مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة. الدار العربية للعلوم. منشورات الاختلاف. المركز الثقافي القومي. ط1. 2005. ص: 9.

ثانيا:

شكّلت الاستعارةُ عند المفكّرين أساسا هاما في تبلور الصورة المفهومية داخل الأيقون بالنسبة لبورس و داخل الدال و المدلول (العلامات) بالنسبة للجاحظ، كما التقيا أيضا في التحليل الداخلي لمعالمها البيانية التي تجمع بين التصورين؛ التصور الواقعي و غير الواقعي، و ذلك انطلاقا من مفهوم الدلالات المختلفة التي توصل إليها كلاهما سواء أكانت مستمدة من الصور المدركة أم غير المدركة.

ثالثا:

لقد توصل الجاحظ من خلال بحثه في البيان إلى أغلب عناصر نظام التواصل السيميولساني، وهو ما يمكننا التوقف عنده من خلال المخطط الذي وضعه حلمي خليل بهذا الشكل[1]:



(1) دراسات في اللغة و المعاجم. ص: 270.

أما مخطط التواصل البورسي فيمكننا إيراده بالطريقة التي عرضها به جيرار دولودال[1]:

1	حل التشفير (الموجود بالقوة)
2	التواصل الفعلي(علاقة تشفير ـ حل تشفير)
3	التشفير(القواعد)

إذ نصل من خلال المخططين إلى القول: إنّ كلا من بورس و الجاحظ قد أدركا أنماط التواصل بالعلامات اللّغوية و غيرها، و رغم كونهما لم يقْرِنَاها بالتفرع العددي ذاته أي الجاحظ وفق تقسيم خماسي و بورس وفق تقسيم ثلاثي تفرعي، إلا أننا قد توصلنا إلى معالم اللّقاء بين خصوصية العلامات التي وظّفَاها كلٌ في سياقه العقلي الخاص، أضف إلى ذلك و كما توقفنا عند حلمي خليل فالتشفير و فكّه كذلك قد أدركهما الجاحظ[2]، و مثلما بيّن بورس أنماط التواصل لسانيا، فالجاحظ كذلك شكّل لديه البيان ظاهرة اجتماعية ولغوية هامة في التواصل.

رابعا:

برز لدينا من خلال العناصر التي وردت لدى بورس و التي عثرنا على ما يماثلها عند الجاحظ أن طرح قضايا التواصل السيميائي هو طرح لطبيعة العلامات عند كل العلماء، و هي حقيقة واقعة في التفكير اللغوي و غير اللغوي، أي أنه اتجاه سبق سيميولوجيا التواصل ، و التفات الجاحظ لهذا النوع من الطروحات التي التقى فيها مع بورس في أكثر من ملمح لهو الدليل على نضج التفكير العلاماتي عنده، فإذا كانت سيمياء التواصل تعالج المسائل المختلفة حسب وظيفة التواصل، فالتواصل السيميائي مبدأ مؤسس للتفكير العلاماتي بشكل شمولي، حيث يقول عمر أوكان

(1) السيميائيات أو نظرية العلامات. ص: 124.

(2) أنظر: النص الذي توقفنا عنده من: دراسات في اللغة و المعاجم. ص: 274.

مواصلا في إطار حديثه عن الوظيفة البلاغية للخطاب عند الجاحظ ما يلي :" وتتعدى هذه الوظيفة الخطاب الخطابي و الخطاب الشعري، إلى أنظمة رمزية وسيميائية أخرى كالسكوت و الاستماع و الإشارة و الاحتجاج و الجواب و الابتداء و الشعر و السجع و الخطب و الرسائل، و بالإجمال إلى جميع أنظمة التواصل التي حصرها الجاحظ في النصبة...و الإشارة... و العقد...و الخط... و اللفظ..."(1). فَلَنَا أن نقول كما قال حسن محمد الربابعة:" يبدو أن الجاحظ فتح لمن بعده منافذ السيميائية - نقصد العرب القدامى - ...و صفوة القول إن الجاحظ ذكر الحواس الخمس و تراسلها، ليس عند الإنسان فحسب، و إنما قدم أنموذجات عنها في سيمياء الحيوان أيضا، و أحسب أنا لا نصدر حكما فيما نقوله عن تعصب، و لا عن قلة تنقيب و تعقب، بل نتكئ فيما نقول على الدليل، و ما الحكم إلا للمنطق و العقل"(2).

خامسا:

لم يُفَصِّل الجاحظُ في كتاب الحيوان تناوله لمسألة النصبة التي تدل دون لفظ و لا إشارة، و اكتفى بالأقسام العلامية التي تناولناها، و هي مسألة خادمة لبحثنا فكيف ذلك؟

إن ما توقفنا عنده من معالم البيان عند الجاحظ يكاد يكون مماثلا لفكر بورس العلاماتي التواصلي، و هي المسألة ذاتها التي يقول عندا إدريس بلمليح مايلي:"أما النصبة أو الحال التي استثنيناها من سيمياء التواصل، فيمكن فهمها في إطار سيمياء فلسفية، أقرب إلى مفاهيم بيرس منها إلى تصورات سوسير"(3)، و بما أننا توقفنا عند التواصل في النظرية البورسية، فإننا نأمل عدم مجانبة الغرض العام الذي توخيناه في البحث.

(1) اللغة و الخطاب. ص: 113.

(2) حسن محمد الربابعة. السيمياء و التجريب عند الجاحظ. دراستان في النظرية و التطبيق. ص:32، 33. (بتصرف).

(3) الرؤية البيانية عند الجاحظ. ص: 138.

سادسا:

لقد تفطّن كل من بورس و الجاحظ إلى أن المنطق يسير جنبا إلى جنب والسيمياء أو البيان، و هي نتيجة توصل إليها كل منهما، فقد اعترفا بأولى الجهود الأرسطية في هذا المجال. يقول أحمد يوسف: " بات الارتباط متينا إلى حد التطابق بين السيميائيات و المنطق و نظرية المعرفة، و إن كان التأويل السيميائي للخطاب الفلسفي ذا طبيعة أكثر خصوصية و أكثر تعقيدا؛ ذلك لأن التفكير بالعلامات و حول العلامة في آن واحد ظل يشغل بال الفلسفة منذ العصور القديمة و مرورا بالعصور الوسطى و الحديثة إلى أيامنا هذه"[1].

سابعا:

فيما يخص التواصل السيميائي عند الحيوان بين بورس و الجاحظ، فإن القادر على ولوج عملية التأويل هو الإنسان لا الحيوان، فالمؤول عند الجاحظ هو الإنسان رغم تمكن الحيوان من فهم ظاهر العلامات التي يتواصل بها مع غيره، أما بالنسبة لبورس فكما يعلق نور الدين رايص في التواصل السيميوطيقي البورسي، فلأن" في هذا الإنسان نسبة تساوي الخصائص الإيقونية Iconique، و القرائنية Indicielle، والرمزية Symbolyque، فالإنسان هو مطلق العلامات، و السبب الثاني هو أن التأويلات لا تنتهي إلا بموت الإنسان"[2]، لأن وجود الإنسان مقترن بالتفكير و بإنتاج العلامات و استعمالها في تأويل الظواهر، أضف إلى ذلك كما يواصل الدارس نفسه:" و يبقى الإنسان العلامة ينبئ بقرب بورس من فكرة الكوجيتو الديكارتي القائل: أنا أفكر فأنا موجود"، و يتم التفكير طبعا باللّغة أو بأنظمة من العلامات، بل هناك أنظمة علامات يشكل الإنسان بدوره فيها العلامة حتى لا نستطيع تحليل العلامات الأخرى إلا من خلاله هو"[3]، و هذه القدرة لن تكون للحيوان مهما تطورت الدراسات و وازت بينه و بين سلوكات الإنسان، و لا نقول بينه و بين عقل

(1) أحمد يوسف. الدلالات المفتوحة، مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة. ص:9.

(2) نظرية التواصل و اللسانيات الحديثة. ص: 243، 244.

(3) المرجع نفسه. ص:243.

الإنسان، أو كما يقول أحمد يوسف:" يفتقر الاتصال الحيواني إلى فضيلة الخيال الذي لا يغذي النشاط السيميائي لدى الحيوان"[(1)].

ثامنا:

تأكّد لنا من خلال ما تقدّم أن التأسيس الفعلي للتواصل السيميائي أو اللساني لا يمكن أن يبدأ من 1948؛ سَنَةَ أَصْدَرَ شانون كتاب التواصل الرياضي، أو من مجهودات اللّسانيين وحسب، لأنّ الدّرسَ اللساني التواصلي لاحقٌ و ليس سابقًا بالنسبة للمُفَكّرَيْنِ و خاصة بورس، فقد أبرزت مجهودات الجاحظ و بورس على السواء اهتمامات خصبة في هذا المجال، وهي المسألة التي انتبه لها محمد الركيك في قوله:" ومن الخطأ أن نجزم بأن ظهور هذا العلم القديم الجديد ارتبط بشانون وويفر Weaver, C E Shannon أواخر الأربعينات، رغم ما له من أياد بيضاء في إخراج هذا العلم من دائرة الوجود بالقوة، و من علم لا يزال قيد التشكيل إلى علم موجود بالقوة و قائم بذاته له موضوعاته المتعددة و مفاهيمه الإجرائية الخاصة به"[(2)]. لقد قدّم بورس و الجاحظ إذًا أفكارا و مبادئ تحسب لهما عبر التاريخ، كما أن هناك من الأفكار البورسية ما لم تتناوله اللّسانيات ذاتها كما يحدّد ذلك جاكوبسون بقوله:" و حينما نقول إن اللّغة، أو أي نظام من أنظمة العلامة الأخرى، تقوم بدور وسيط التواصل، فإننا يجب أن نكون حذرين من أن أي تصور تقييدي لوسائل التواصل و غاياته، و غالبا ما لوحظ أنه فضلا عن جانب التواصل القائم بين الأشخاص - و هو الجانب الأكثر ملموسية - فإن جانب التواصل ضمن الشخص نفسه ذو أهمية بارزة على حد سواء، و هكذا، فإن الكلام الداخلي، مثلا، الذي تصوره بيرس بذكاء، بوصفه " حوارا داخليا" - و الذي أهملته اللسانيات حتى هذه اللّحظة هو عامل أساسي في شبكة اللّغة، إذ يقوم بوصل المرء بذاته الماضية والمستقبلية"[(3)].

(1) أحمد يوسف. السيميائيات و التواصل. مجلة علامات. ع: 24. 2005. ص: 39.
(2) محمد الركيك. نظرية التواصل في ضوء اللسانيات الحديثة. مجلة علامات. ع: 24. 2005. ص: 64.
(3) اتجاهات البحث اللساني. ص: 59.

تاسعا:

مقاربتنا لكتاب الحيوان بهذا الموضوع، هي مقاربة أخرجته من الانحصار العلمي بين الخطاب الموسوعي و الحكائي و غيرهما، و كما تقول خولة شخاترة:" تناول الباحثون كتاب الحيوان للجاحظ بالدرس، فكان اهتمامهم به في بحوث عامة تناولت المؤلف و إنتاجه معا..."[1]، وإن كنّا لا نزعم تفرد بحثنا، إلا أنه يمكننا القول إن هذا النوع من الطرح قد أتاح لنا التعرف على وجه آخر من وجوه العلمية الدلائلية الإيصالية عند الجاحظ بمنظور بورسي في هذا الكتاب، كما حقّق لنا استفادة كبيرة في السيمياء ذات الطابع المنطقي التواصلي عند المفكرين.

و يبقى هذا المجهود خطوة علمية تلحقها خطوات علمية أخرى تضيف للعلم في كل مرة معالم جديدة تحفظ له استمرار يته و تطوره، فالبحث المعاصر لم يولد من العدم، كما أن بحثنا أيضا لن يكون الأخير الذي سيثبت قيمة الجهود العربية في الدراسات المعاصرة...

(1) خولة شخاترة. بنية النص الحكائي في كتاب الحيوان للجاحظ.أزمنة للنشر و التوزيع. ط2. 2006. الأردن. ص: 11.

مصادر و مراجع

مصادر و مراجع

أ- مدونة البحث:

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ

1) كتاب الحيوان. تحق: عبد السلام هارون. من ج1 إلى ج7. دار الكتاب العربي. بيروت لبنان. ط3. 1969.

ب- مصادر:

أرسطو طاليس

2) الفيزياء السماع الطبيعي. تر: عبد القادر قنيني. إفريقيا الشرق. لبنان. ط1. 1998.
3) فن الشعر. تر: إبراهيم حمادة. المكتبة الأنجلو مصرية. 1989.
4) شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية. تفسير الإسكندر الأفروديسي. تحق و تق: عبد الرحمن بدوي. دار الشرق. بيروت لبنان. ط1. 1986.
5) الطبيعة. تر: إسحاق بن حنين مع شروح ابن السمح و ابن عدي و متى بن يونس و أبي الفرج بن الطيب. ج1،ج2. تحق: عبد الرحمن بدوي. الدار القومية للطباعة و النشر. القاهرة. 1965.
6) الخطابة. الترجمة العربية. تحق: عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية. ط1. 1959.
7) منطق أرسطو. تحق و تق: عبد الرحمن بدوي. ج1، ج2، ج3. وكالة المطبوعات الكويت. دار القلم بيروت لبنان. ط1. 1980.
8) كتاب طبائع الحيوان، البري و البحري. تحق وتعق. عزة سليم سالم. الهيئة المصرية للكتاب. 1985.
9) أجزاء الحيوان. تر: يوحنا بن البطريق. تحق و تر و تق: عبد الرحمن بدوي. وكالة المطبوعات الكويت. 1974.

أفلاطون

10) جمهورية أفلاطون. تر: نظلة الحكيم، محمد مظهر سعيد. دار المعارف. مصر 1963.

11) محاورات أفلاطون (أوطيفرون، الدفاع، أقريطون، فيدون). تع: زكي نجيب محمود. مكتبة النهضة المصرية. 1963.

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ

12) البيان و التبيين. حواشي و توضيح: موفق شهاب الدين. ج1، ج2، ج3، ج4. دار الكتب العلمية بيروت العلمية. ط1 1998.

(13

جالينوس

14) كتاب جالينوس في فرق الطب للمتعلمين. نقل أبي زيد حنين بن اسحاق المتطبب. تحق و تعق: محمد سليم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب(ج م ع). وزارة الثقافة. مركز تحقيق التراث. 1978.

15) كتاب جالينوس في التأتي لشفاء الأمراض. نشر و تلخ: حنين بن اسحاق المتطبب. مقالتان. الهيئة المصرية للكتاب. 1982.

16) كتاب جالينوس في الاسطقسات على رأي أبقراط. نقل أبي زيد حنين بن إسحاق العبادي المتطبب. تحق: محمد سليم سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. جمهورية مصر العربية.1987.

أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب

17) البرهان في وجوه البيان. تق و تحق: حنفي محمد شرف. مكتبة الشباب. مطبعة الرسالة. دمشق. 1969.

(18

الخطيب القزويني

19) الإيضاح في علوم البلاغة. تحق و تع: غريد الشيخ محمد. إيمان الشيخ محمد. دار الكتاب العربي. بيروت. ط1.

عبد الرحمن محمد بن خلدون

20) مقدمة ابن خلدون. تحق و تق: إيهاب محمد إبراهيم. مكتبة القرآن. المملكة العربية السعودية. 2007.

عبد القاهر الجرجاني

21) أسرار البلاغة في علم البيان. تحق: محمد الإسكندراني. مكتبة النهضة المصرية. ط1. 1959.

علي بن سينا

22) الإشارات و التنبيهات. شر: نصر الدين الطوسي. تحق سليمان دينا. ج1، ج2، ج3، ج4. دار المعارف. ط3. 1983.

23) تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات و قصة سلامان و إبسال للشيخ الرئيس. تحق و تق: حسن عاصي. دار قابس للطباعة و النشر. لبنان. ط2. 2006.

24) علم الهيئة (الشفاء . الرياضيات). مراجعة وتصدير الدكتور إبراهيم بيومي مذكور. تحق: محمد رضا مرور و إمام إبراهيم أحم. الهيئة المصرية للكتاب. 2005.

أبو نصر الفارابي

25) إحصاء العلوم. تحق وشر: علي بوملحم. دار و مكتبة الهلال. بيروت. ط1. 1996

ب – مراجع:

ب**1** مراجع بالعربية:

أحمد أمين

26) ضحى الإسلام. ج1، ج2. دار الكتاب العربي. بيروت لبنان. ط10. 1930.

أحمد يوسف

27) السيميائيات الواصفة، المنطق السيميائي و جبر العلامات. منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء. الدار العربية للعلوم. 2005.
28) الدلالات المفتوحة. مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة. الدار العربية للعلوم. منشورات الاختلاف. المركز الثقافي القومي. ط1. 2005.
إدريس بلمليح
29) الرؤية البيانية عند الجاحظ. دار الثقافة للنشر و التوزيع. الدار البيضاء المغرب. ط1. 1984.
أم الزين بن شيخة المسكيني
30) كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء الغرب ـ بيروت لبنان. ط1. 2006 .
بلقاسم الغالي
31) الجانب الاعتزالي عند الجاحظ. دار ابن حزم. بيروت لبنان. ط1 1999.
جميل عبد المجيد
32) البلاغة والاتصال. دار غريب للنشر والتوزيع. ط1. 2000 . مصر.
حسن محمد الربابعة
33) السيمياء و التجريب عند الجاحظ. دراستان في النظرية و التطبيق. مؤسسة رام للتكنولوجيا و الكمبيوتر. الأردن. 2007.
حلمي خليل
34) دراسات في اللغة و المعاجم. دار النهضة العربية. بيروت. ط1. 1998.
حنون مبارك
35) دروس في السيميائيات. دار توبقال للنشر. 1987.
خولة شخاترة

36) بنية النص الحكائي في كتاب الحيوان للجاحظ. أزمن للنشر و التوزيع. ط2. 2006. الأردن.

رايص نور الدين

37) نظرية التواصل و اللسانيات الحديثة. مطبعة: سايس فاس المغرب. ط1. 2007.

زكريا إبراهيم

38) كانت و الفلسفة النقدية. دار مصر للطباعة. القاهرة. 1963

سعيد بنكراد

39) السميائيات و التأويل، مدخل لسميائيات ش، س، بورس. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان. ط1 2005.

40) السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها. منشورات الزمن. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. ط2. 2002

سمير أبو حمدان

41) الإبلاغية في البلاغة العربية. منشورات عويدات الدولية. بيروت باريس. ط1. 1990.

طائع الحداوي

42) سيميائيات التأويل. الإنتاج و منطق الدلائل. المركز الثقافي العربي. المغرب لبنان. ط1. 2006.

عادل فاخوري

43) تيارات في السيمياء. دار الطليعة بيروت. ط1. 1990.

44) علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة. دار الطليعة بيروت. ط1 أيار (مايو). 1985

عباس أرحيلة

45) الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين. إلى حدود القرن الثامن الهجري. منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية الرباط. 1999.

عبد الجليل مرتاض

46) اللغة و التواصل (اقترابات لسانية للتواصلين الشفهي و الكتابي).دار هومة . الجزائر. ط1. 2003.

عبد الرحمن بدوي.

47) المنطق الصوري و الرياضي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ط2 1963.

عبد القادر غزالي

48) اللسانيات و نظرية التواصل. دار الحوار سوريا. ط1. 2003.

عطية سليمان أحمد

49) الجاحظ و الدراسات اللغوية. مكتبة زهراء الشرق. ط1. أكتوبر 1994.

علي بوملحم

50) المناحي الفلسفية عند الجاحظ. دال الطليعة بيروت. ط2 تموز (يوليو). 1988.

علي عبد الواحد وافي

51) علم اللّغة. شركة نهضة مصر. 1945.

عمر أوكان

52) اللغة و الخطاب. إفريقيا الشرق. المغرب. 2001.

عمر مهيبل

53) إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة. منشورات الاختلاف. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب. بيروت لبنان. ط1. 2005.

فؤاد زكريا

54) دراسة جمهورية أفلاطون. دار الكتاب العربي. القاهرة. ط1 1967.

قدور عبد ا□ ثاني

55) سيميائية الصورة. مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم. دار الغرب للنشر و التوزيع. 2004.

مبارك حنون

56) في السيميائيات العربية؛ قراءة في نصوص قديمة. منشورات سيليكي. إخوان. ط1. 2001.

محمد الديداوي

57) الترجمة و التواصل. دراسات تحليلية عملية لإشكالية الاصطلاح و دور المترجم. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب. بيروت لبنان. ط1، 2000.

محمد الصابر

58) نظريات التعلم و التواصل، السيكولوجيا المعرفية و السيكولوجيا الاجتماعية. دار قرطبة للطباعة و النشر. ط2003، 2004. الأحباس. الدار البيضاء.

محمد الصغير بناني

59) النظريات اللسانية و البلاغية و الأدبية عند الجاحظ من خلال البيان و التبيين. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. 1983.

محمد الولي

60) الاستعارة في محطات يونانية و عربية و غربية. منشورات دار الأمان. الرباط. ط1. 2005.

محمد أوغانم

61) رسالة في الاستدلال و تمييز المدلول من الدال. مطابع الشويخ تطوان.

محمد سالم سعد ا□

62) مملكة النص. التحليل السيميائي للنقد البلاغي؛ الجرجاني نموذجا. عالم الكتب الحديث. عمان الأردن. ط1. 2007.

محمد علي أبو ريان

63) تاريخ الفكر الفلسفي. ج1، ج2، ج3، ج4. دار المعرفة الجامعية 1999

محمد غاليم

64) المعنى و التوافق،؛ مبادئ لتأصيل البحث الدلالي العربي. منشورات معهد الدراسات و الأبحاث للتعريب بالرباط. ط1. مارس 1999.

محمد مهران رشوان

65) دراسات في المنطق عند العرب. دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع. القاهرة. 2004.

ميشال زكريا

66) الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادئ و الأعلام. المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر. 1983.

نعيم علوية

67) نحو الصوت و نحو المعنى. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب. بيروت لبنان. ط1. غشت(آب) 1992.

هيثم سرحان

68) استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة. دار الحوار سوريا. ط1. 2003.

ج - مراجع مترجمة

أرمان و ميشال ماتلار

69) تاريخ نظريات الاتصال. تر: نصر الدين لعياضي. الصادق رابح. المنظمة العربية للترجمة. ط1. بيروت. تشرين الأول (أكتوبر) 2005.

إيريك بويسنس

70) السيميولوجيا و التواصل. تر: جواد بنيس. مجموعة البحث في البلاغة والأسلوبية.ط1. 2005.
ألكسندرا غيتمانوفا
71) علم المنطق. تر: دار التقدم. الاتحاد السوفياتي. ط1. 1989.

إمانويل كنت
72) نقد ملكة الحكم. تر: غانم هنا.مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط1. أيلول (سبتمبر) 2005.
أمبرتو إيكو
73) التأويل بين السيميائيات و التفكيكية. تر: و تق وتع: سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب. بيروت لبنان. ط1. 2000.
74) السيميائية و فلسفة اللغة. تر: أحمد الصمعي. مركز دراسات الوحدة العربية.بيروت لبنان. ط1 تشرين الثاني (نوفمبر). 2005
75) القارئ في الحكاية. التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية. تر: أنطوان أبو زيد. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان. ط1. 1996.
آن روبوك و جاك موشلار
76) التداولية اليوم علم جديد في التواصل. تر: لطيف زيتوني. دار الطليعة للطباعة و النشر. بيروت لبنان. ط1. تموز (يوليو).2003.
أندريه مارتينيه
77) وظيفة الألسن و ديناميتها. تر: نادر سراج. دار المنتخب العربي. بيروت. ط1. 1996.
أنطوان أرنولد ، بيير نيكول
78) المنطق أو فن توجيه الفكر. تر : عبد القادر قنيني. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان. ط1. 2007.
أوليري

79) مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب. تر: تمام حسان. المكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة.ط1. 1957.

إيمانويل كانط

80) أسس ميتافيزيقا الأخلاق. تر: محمد فتحي الشنيطي. مكتبة القاهرة الحديثة. ط1. نوفمبر 1965.

برنار توسان

81) ماهي السيميولوجيا. تر: محمد نظيف. إفريقيا الشرق. بيروت لبنان. 2000.

ثيوكاريس كيسيديس

82) سقراط مسألة الجدل. تر طلال السهيل. دار الفارابي ANEP ط2 .2001.

جاك دريدا

83) الصوت و الظاهرة. مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل. تر: فتحي أنقزو. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان. ط1. 2005.

جورج مونان

84) اللّسانيات و الترجمة. تر: حسين بن رزوق. ديوان المطبوعات الجامعية. ط1. 2000.

جول تريكو

85) المنطق الصوري. تر: محمود يعقوبي. ديوان المطبوعات الجامعية. ط1. 1992.

جوناثان كلر

86) فرديناند دي سوسير (أصول اللسانيات الحديثة و علم العلامات). تر: عز الدين إسماعيل. المكتبة الأكاديمية.ط1. 2000.

رولان بارث

87) المغامرة السيميولوجية. تر. عبد الرحيم حزيل. تيتنبل للطباعة و النشر. مراكش. 1992.

رومان ياكوبسون

88) الاتجاهات الأساسية في علم اللغة. تر: علي حاكم صالح، و حسن ناظم. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان.ط1. 2002 .

89) 6 محاضرات في الصوت و المعنى. تر: حسن ناظم علي حاكم مصلوح. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان. ط1. 1994.

شارل بللا

90) الجاحظ. تر: إبراهيم الكيلاني. دار الفكر. دمشق. ط1. 1985.

فان دايك

91) النص و السياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي التداولي. تر: عبد القادر قنيني. إفريقيا الشرق. بيروت لبنان. ط1. 2000

فرانسواز أرمينيكو

92) المقاربة التداولية. تر: سعيد علوش. مركز الإنماء القومي. الرباط. 1986.

فرديناند دي سوسير

93) دروس في الألسنية العامة. تر: صالح القرمادي، محمد الشاوش و محمد عجينة. الدار العربية للكتاب. 1985.

كارل أوتو آبل

94) التفكير مع هابرماز ضد هابرماز. تر: مهيبل منشورات الاختلاف ط1. 2005.

مارسيلو داسكال

95) الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة. تر: حميد لحميداني. محمد العمري. عبد الرحمن طنكول. محمد الولي. مبارك حنون. إفريقيا للشرق. سلسلة البحث السيميائي. الدار البيضاء. 1987.

مانفريد فرانك

96) حدود التواصل (الإجماع بين هابرماس و ليوتار). تر: عز العرب الحكيم بناني.إفريقيا الشرق. بيروت لبنان. 2003.

مايكل ريفاتير

97) دلائليات الشعر. تر: ودر: محمد معتصم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط- المغرب ط1. 1997.

ميلكا إفيتش

98) اتجاهات البحث اللساني. تر: سعيد عبد العزيز مصلوح. وفاء كامل فايد. المجلس الأعلى للثقافة. ط2. 2000.

هنري توماس و ناتالي توماس

99) أعلام الفكر الأوربي من سقراط إلى سارتر. تر: عثمان نويه. كتاب الهلال. يناير 1977.

هيجـل

100) الموسوعة. المجلد**1**؛ أصول فلسفة الحق، المجلد**2**؛ موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد**3**؛ تاريخ الفلسفة. تر: إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة مدبولي القاهرة. طبع محمد سويدان لبنان بيروت. 1983.

<u>ب**2**ـ مراجع بالأجنبية</u>

Albert. N. Nader

101) **Le système philosophique des mu’ tazila (premiers reneures de l’islam**). Ed : Lettres orientales. Beyrouth1956.

Armand Colin Her

102) **Aristote. François Strin. Paris. 1999.**

Charles Sanders Peirce

103) **Philosophical writings of Peirce**. Select, Edit: Justus Buchler. Dover pub.INC. New York. 1955.

104) **Selected writings**. (Values in a univers of chance). Edit with an introd and not by: Philip. P, Wiener. Dover pub, INC, New York. 1958.

105) **Ecrits sur le signe**. Rass et tra par : Gérard Deledale. Ed du Seuil. 1978.

106) **Textes fondamentaux de sémiotique**. Trad et not : Berthe Fouchier Axelsen, Clara Foz. Meridiens Klincksieck. Paris. 1987.

107) **Chance , Love, Logic**. **Philosophical essays**. Edited and introduced by Morris. R,Cohen. With an essay by Jhon Dewey. Introd: to the Bison Books. Ed by Kenneth, Laine Ketner. Univ of Nebraska, Press Linklon and London. 1998.

Christopher Hookway

108) **Peirce the argument of philosophers**. Ed by Ted Honderich. Routledge. 1985.

Edward Sapir

109) **Le langage. Introduction à l'étude de la parole**. Trad de l'anglais par : S m Guillemin. Ed de PB Payot. Paris. 1970.

Emile Berbier

110) **Histoire de la philosophie du moyen age et renaissance.** Cérès ed.

Enrico Carontini

111) **L'action du signe**. Nouvelle ed. Questions de communication. Cobay librairie. Louvain la neuve. 1984.

Ferdinand De Saussure

112) **Cours de linguistique générale**. Pub par Charles Bailly et Albert Séchehaye. Coll d'Albert Riedlinger. Ed Critique. Par Tulio de Mauro. Postface de Louis – Jean Calvet. Ed Payot et Rivages. Paris 1995.

Floyd Merrel

113) **Peirce signs and meaning**. Univ of Torrontoin Canada. 1937.

Georges Mounin

114) **Linguistique et philosophie**. PUF. Paris.1975.

Gérard Deledalle

115) **Théorie et pratique du signe – Introduction à la sémiotique de Charles Sanders Peirce**. Payot. Paris. 1979.

116) **Charles S. Peirce's Philosophy of signs essays in comparative semiotics**. **advances in semiotics**. Thomas A. Sebeok, General editor. Indiana University Press. 2000.

Jaques Durand

117) **Les formes de la communication**. Préface de : Francis Balle. Dunod. Bordas. Paris1981.

Kant

118) **Fondements de la métaphysique des mœurs**. Par Olivier Dekens. Prés et Com . Breal 2001.

119) **Logique**. Trad : Guillemet. Paris. 1970.

Kelly A Parker

120) **The continuity of Peirce's thought.** Vanderbilt University Press. 1998.

Louis Hjelmsleiv

121) **Prolégomènes à une théorie du langage**. Trad du Danois par : Una Conger. Ed : de Minuit. Paris. 1968.

Mélika Welbani

122) **Wittgenstein et Kant**. Le dicible et le connaissable. Ed Cérès.

Michael Riffaterre

123) **Sémiotique. De la poésie**. Trad de l'anglais : Jean Jack Thomas. Coll poétique. Seuil. Mars 1983.

Nicole Everaert- Desmedt

124) **Le processus interprétatif, introduction à la sémiotique de Ch S Peirce.** Ed : Pierre Mardaga. 1990.

Noam Chomsky

125) **Essais sur la forme et le sens**. Trad de l'anglais par : Joelle Sampy.Ed du Seuil. Paris. 1980

Olivier Dekens

126) **Comprendre Kant**. Ed : Armand Colin. VUEF . Paris. 2003

P ascal Vaillant

127) **Sémiotique des langages d'icones**. Honoré champions éditeur. Paris. 1999.

Robert Godel

128) **Les sources manuscrites du cours de linguistique générale de F De Saussure.** Librairie Droz et Paris Minard. 2éme tirage. 1957.

Roman Jackobson

129) **Coup d'œil sur le développement de la sémiotique.** Lisse Petter. Rider research center for language and semiotic studies. Press. Bloomington. 1975.

Umberto Eco

130) **La structure absente – introduction à la recherche sémiotique.** Trad de l'italien par: Uccio Esposito- Torrigiani. Mercure de France. 1972.

131) **The Sign of Three : Dupin, Holmes, Peirce Advances in Semiotics**. Indiana University Press. 1983.

Shannon C E

132) **A mathematical theory of communication**. Reprinted with corrections from the Bell system technical journal.Vol 27. 1948.

Shannon and Weaver

133) **The mathematical theory of communication**. The university of Illinois. PRESS. URBANA. 1964.

T. L. SHORT

134) **Peirce's Theory of Signs**. Cambridge University Press New York. 2007 .

ج ـ معاجم بالعربية

جار ا أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري

135) أساس البلاغة. دار الفكر للطباعة و النشر. بيروت لبنان. 2004.

جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري الأفريقي المصري

136) لسان العرب. حققه و علق عليه ووضع حواشيه: عامر أحمد حيدر. راجعه: عبد المنعم خليل إبراهيم. منشورات محمد علي بيضون. دار الكتب العلمية بيروت لبنان. ط1، 2003.

رشيد بن مالك

137) قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، عربي ـ إنجليزي ـ فرنسي. دار الحكمة. فيفري 2000.

عبد المنعم الحفني

138) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية و الانجليزية و الفرنسية و الألمانية و الإيطالية و الروسية و اللاتينية و العبرية و اليونانية. مكتبة مدبولي. القاهرة. ط3. 2000.

محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي

139) مختار الصحاح. قاموس عربي عربي، دار الفكر العربي، مطابع سجل العرب. 1967.

محمد بن يعقوب الفيروزبادي

140) القاموس المحيط. ا.ـ:. دار الجيل بيروت. شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، مصر مايونسة. 1952.

مجموعة من الأساتذة

141) المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات (إنجليزي ـ فرنسي ـ عربي). مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. سلسلة المعاجم الموحدة. 2002.

د ـ معاجم مترجمة:

أوزوالد ديكرو و جان ماري سشايفر

142) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان. تر: منذر عياشي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان. ط2. 2003.

ح ـ معاجم بالأجنبية

A J Greimas & Joseph Courtès

143) **Sémiotique dictionnaire raisonné de la théorie du langage.** Hachette S. Tome1. 1979. Tome2. 1986.

Bureau de coordination de l'arabisation.

144) **The Unified Dictionary of Linguistic Terms. Anglais-Arabe-Français.** 2002.

Georges Mounin & autres

145) **Dictionnaire de la linguistique**. PUF. 1974.

Jean Dubois Mathée Giacomo. Louis Guespin. Christiane Marcellisi. Jean- Baptiste Marcellisi. Jean-Pierre Mevél.
146) **Dictionnaire de linguistique**. Larousse-Bordas/ VUEF 2002.
Paul Faulquié & Raymond Saint-Jean
147) **Dictionnaire de la langue philosophique**. PUF . 1974.

خ ـ الدوريات

148) مجموعة مقالات مترجمة: العلاماتية و علم النص، إع و تر: منذر عياشي. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان. ط1. 2004.
149) علامات. العدد25. المدينة الجديدة مكناس2005.
150) **Langages. Au dela de la sémiolinguistique, sémiotique de Charles Sanders Peirce**, F. Peraldi, C. Bruzy, W. Burzluff, U. Eco, G. Deledalle, R. Marty, F. Nef, T. J. Reiss, J. Réthoré, D. Savan. Larousse. Juin. 1980.

د ـ مواقع إلكترونية:

151) **www.wikipedia.com**

ثبت الأعلام[1]:

العلم	التعريف به
أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ	أبو عثمان عمرو بن بحر محبوب الكناني الليثي البصري، (159-255 هـ) أديب عربي من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي، ولد في البصرة وتوفي فيها. كان ثمّة نتوء واضح في حدقتيه فلقب بالحدقي، ولكنّ اللقب الذي التصق به أكثر وبه طارت شهرته في الآفاق هو الجاحظ، عمّر الجاحظ نحو تسعين عاماً وترك كتباً كثيرة يصعب حصرها، وإن كان البيان والتبيين، كتاب الحيوان و البخلاء أشهر هذه الكتب. كتب في علم الكلام والأدب والسياسية والتاريخ والأخلاق والنبات والحيوان والصناعة والنساء وغيرها. ولد في مدينة البصرة نشأ فقيرا، وكان دميما قبيحا جاحظ العينين. طلب العلم في سن مبكّرة، فقرأ القرآن ومبادئ اللغة على شيوخ بلده، ولكن اليتم والفقر حال دون تفرغه لطلب العلم، فصار يبيع السمك والخبز في النهار، ويكتري دكاكين الورّاقين في الليل فكان يقرأ منها ما يستطيع قراءته. كانت ولادة الجاحظ في خلافة المهدي ثالث الخلفاء العباسيين ووفاته في خلافة المهتدي بالله سنة 255 هجرية، فعاصر بذلك 12 خليفة عباسياً هم: المهدي والهادي والرشيد والأمين والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل والمنتصر والمستعين والمعتز والمهتدي بالله، وعاش القرن الذي كانت فيه الثقافة العربية في ذروة ازدهارها. أخذ علم اللغة العربية وآدابها على أبي عبيدة صاحب عيون الأخبار، والأصمعي الراوية المشهور صاحب الأصمعيات وأبي زيد الأنصاري، ودرس النحو على الأخفش، وعلم الكلام على يد إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام البصري. كان متصلا - بالإضافة لاتصاله للثقافة العربية- بالثقافات غير العربية كالفارسية واليونانية والهندية، عن طريق قراءة أعمال مترجمة أو مناقشة المترجمين أنفسهم، كحنين بن إسحق و سلمويه. توجه إلى بغداد، وفيها تميز وبرز، وتصدّر للتدريس، وتولّى ديوان الرسائل للخليفة المأمون. له مجموعة كبيرة من الكتب منها ما وصلنا ومنها ما لم يصلنا، أشهرها: كتاب الحيوان، البيان و التبيين...

(1) سنعتمد في ثبتنا للأعلام على الموقع الإلكتروني الموسوعي التالي:
www.wikipedia.com إلى جانب مصدر بورسي عن الليدي فيكتوريا ولبي.

أبو نصر الفارابي

أبو نصر محمد الفارابي (ولد عام 260 هـ/874 م) في فاراب وهي مدينة في بلاد ما وراء النهر و هي جزء مما يعرف اليوم بتركستان وتوفي عام 339 هـ/950 م). فيلسوف مسلم أتقن العلوم الحكمية، وبرع في العلوم الرياضية، زكي النفس، قوي الذكاء، متجنباً عن الدنيا، مقتنعاً منها بما يقوم بأوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين، وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية منها، ولم يباشر أعمالها، ولا حاول جزئياتها.

اسمه الكامل هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، تركماني من مدينته فاراب، وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان وكان أبوه قائد جيش، وكان ببغداد مدة ثم انتقل إلى سوريا وتجول بين البلدان وعاد إلى مدينة دمشق واستقر بها إلى حين وفاته. يعود الفضل إليه في إدخال مفهوم الفراغ إلى علم الفيزياء. تأثر به كل من ابن سينا وابن رشد.

أفـلاطون

(باليونانية: Πλάτων پلاتُون) (عاش بين 427 ق.م - 347 ق.م) فيلسوف يوناني قديم, وأحد أعظم الفلاسفة الغربيين، عرف من خلال مخطوطاته التي جمعت بين الفلسفة والشعر والفن. كانت كتاباته على شكل حوارات ورسائل وإبيغرامات(إبيغرام: قصيدة قصيرة محكمة منتهيه بحكمه وسخريه. يحدد أفلاطون الفلسفة بأنها عالم الأفكار قاصدا بالفكرة الأساس اللاشرطي للظاهرة. بالرغم من هذا الاختلاف فإن كلا من المعلم و التلميذ يدرسان مواضيع الفلسفة من حيث علاقتها بالكلي.

أفلاطون هو أرسطوقليس، الملقّب بأفلاطون بسبب ضخامة جسمه، وأشهر فلاسفة اليونان على الإطلاق، ولد في أثينا في عائلة أرسطوقراطية. أطلق عليه بعض شارحيه لقب "أفلاطون "، يقال إنه في بداياته تتلمذ على السفسطائيين وعلى كراتيلس، تلميذ هراقليطس، قبل أن يرتبط بمعلّمه سقراط في العشرين من عمره، وقد تأثر أفلاطون كثيرًا فيما بعد بالحكم الجائر الذي صدر بحقّ سقراط وأدى إلى موته؛ الأمر الذي جعله يعي أن الدول محكومة بشكل سيئ، وأنه من أجل استتباب النظام والعدالة ينبغي أن تصبح الفلسفة أساسًا للسياسة ، سافر إلى جنوب إيطاليا، التي كانت تُعتبر آنذاك جزءًا من بلاد اليونان القديمة. وهناك التقى بـالفيثاغوريين، ثم انتقل من هناك إلى صقلية حيث قابل ديونيسوس ، ملك سيراكوسا المستبد، على أمل أن يجعل من هذه المدينة دولة تحكمها الفلسفة. لكنها كانت تجربة فاشلة، سرعان ما دفعته إلى العودة إلى أثينا، حيث أسّس، في حدائق أكاديموس، مدرسته التي باتت تُعرف بـأكاديمية أفلاطون، لكن هذا لم يمنعه من معاودة الكرة مرات أخرى لتأسيس مدينته في سيراكوسا في ظلّ حكم مليكها الجديد ديونيسوس الشاب، ففشل أيضًا في محاولاته؛ الأمر الذي أقنعه بالاستقرار نهائيًّا في أثينا حيث أنهى حياته محاطًا بتلاميذه.

أرسطو طاليـس

أرسطو (384 ق.م. – 322 ق.م.) فيلسوف يوناني قديم كان أحد تلاميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. كتب في مواضيع متعددة تشمل الفيزياء، والشعر، والمنطق، وعبادة الحيوان، والأحياء، وأشكال الحكم.

أرسطوطاليس ثاني أكبر فلاسفة الغرب بعد أفلاطون. مؤسس علم المنطق، وصاحب الفضل الأول في دراستنا اليوم للعلوم الطبيعية، والفيزياء الحديثة، أفكاره حول الميتافيزيقيا لا زالت هي محور النقاش الأول بين النقاشات الفلسفية في مختلف العصور، وهو مبتدع علم الأخلاق الذي لازال من المواضيع التي لم يكف البشر عن مناقشتها مهما تقدمت العصور. ويمتد تأثير أرسطو لأكثر من النظريات الفلسفية، فهو مؤسس البيولوجيا (علم الأحياء) بشهادة داروين نفسه، وهو المرجع الأكبر في هذا المجال. وشعره يعتبر أول أنواع النقد الدرامي في التاريخ.

ولد أرسطو عام 384 قبل الميلاد في مدينة (ستاغيرا) في شمال اليونان، وكان والده طبيبا مقربا من البلاط المقدوني، وقد حافظ أرسطو وتلاميذه من بعده على هذا التقارب، وفي عام 367 رحل أرسطو إلى أثينا للالتحاق بمعهد أفلاطون، كطالب في البداية، وكمدرس فيما بعد، وكان أفلاطون قد جمع حوله مجموعة من الرجال المتفوقين في مختلف المجالات العلمية من طب وبيولوجيا ورياضيات وفلك، ولم يكن يجمع بينهم رابط عقائدي سوى رغبتهم في إثراء وتنظيم المعارف الإنسانية، وإقامتها على قواعد نظرية راسخة ، ثم نشرها في مختلف الاتجاهات، وكان هذا هو التوجه المعلن لتعاليم وأعمال أرسطو.

انضم أرسطو عام 347 إلى بلاط الملك هرمياس، ومن ثم، وفي عام 343 دخل في خدمة الملك فيليب الثاني إمبراطور مقدونيا حيث أصبح مؤدبا لابنه الاسكندر الكبير، وبعد سبع سنوات عاد مرة أخرى إلى أثينا ليؤسس مدرسته الخاصة (الليسيوم) أو (المشائية)، وسميت كذلك نسبة للممرات أو أماكن المشاة المسقوفة التي كان الطلاب وأساتذتهم يتحاورون فيها وهم يمشون ، وقد خالفت (المشائية) تقاليد (أكاديمية) أفلاطون بتوسيع المجالات العلمية التي كانت تناقشها وأعطت أهمية كبرى لتدريس الطبيعيات، وبعد وفاة الإسكندر الكبير، بدأ الشعور بالكراهية يظهر ضد المقدونيين في أثينا، وقد أثر ذلك على نفسية أرسطو، وقد كان من الموالين للمقدونيين، مما جعله يتقاعد، ولم يمهله القدر طويلا حيث توفي بعد أقل من عام من وفاة الإسكندر، فكانت وفاته في عام 322 قبل الميلاد. وعلى الرغم من غزارة إنتاج أرسطو الفكري المتمثل في محاضراته وحواراته الكثيرة، إلا أنه لم يبق منها إلا النذر اليسير، فقد ضاع معظمها، ولم يبق سوى بعض الأعمال التي كانت تدرس في مدرسته، والتي تم جمعها تحت اسم (المجموعة الأرسطوطالية) بالإضافة إلى نسخة ممزقة من (الدستور الأثيني) الذي وضعه، وعدد من الرسائل والأشعار ومن ضمنها مرثية في أفلاطون.

وقد قسمت (المجموعة الأرسطوطالية) إلى خمسة أجزاء وهي:

المنطق
الطبيعة
ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقيا)
الأخلاق و السياسة
الخطابة والشعر.

جـاليـنوس

جالينوس (باليونانية: Γαληνός، جالينوس؛ باللاتينية: Galenus جالينوس) هو كاتب وطبيب إغريقي شهير تخصص في علم التشريح، أثرت دراساته وكتاباته تأثيرا كبيرا في الطب الغربي لمدة 1300 عام، ولد في العام 130م وتوفي في العام 200م. ولد لأب وأم يونانيين في مدينة بيرغاموم القديمة والمسمية حاليا برغاما في تركيا.

تلقى علومه في اليونان وآسيا الصغرى والإسكندرية ومن ثم عاد إلى مسقط رأسه ليعمل طبيبا في مدرسة للمجالدين، ثم انتقل إلى روما في العام 162 م حيث أسس عيادته الخاصة وعمل بالتدريس والكتابة وإلقاء المحاضرات، ثم عمل طبيبا خاصا للأمبراطور ماركوس أوريليوس. أمضى باقي فترة حياته في البلاط الإمبراطوري حيث اشتغل بالتأليف كما قام بالعديد من التجارب وعمليات التشريح على الحيوانات لدراسة العمليات الوظيفية لأعضاء مثل: الكلية والحبل الشوكي بهدف التوصل إلى فهم طبيعة عمل هذه الأعضاء في جسم الإنسان.

كان أول من توصل إلى العلاقة بين الكسر في العمود الفقري وانقطاع الحبل الشوكي والشلل، كما يعتقد أنه أول من استخدم أسلوب قياس النبض في تشخيص الحالات. وضع العديد من النظريات المهمة في مجالات عمل العضلات و تكون الدم. ترجمت العديد من كتاباته إلى العربية في عصر نهضة الدولة الإسلامية مما كان له الأثر الكبير في حفظ هذه الكتابات من الاندثار.

علي بن سينا

ابن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم مسلم اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما، ولد في قرية (أفشنة) بالقرب من بخارى (في أوزبكستان حاليا) من أب من مدينة بلخ (في أفغانستان حاليا) و أم قروية سنة 370هـ (980م)، وتوفي في مدينة همذان (في إيران حاليا) سنة 427هـ (1037م). عرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء و أبو الطب الحديث، وقد ألّف 200 كتاب في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب. إن ابن سينا هو من أول من كتب عن الطب في العالم ولقد اتبع نهج أو أسلوب أبقراط و جالينوس، وأشهر أعماله كتاب الشفاء وكتاب القانون في الطب .

عبد الرحمن محمد بن خلدون	ابن خلدون (الاسم الكامل: ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خالد (خلدون) الحضرمي)(غرة رمضان 732هـ/27 مايو 1332 - 19 مارس 1406م/26 رمضان808هـ) مؤسس علم الاجتماع ومؤرخ عربي مسلم من إفريقية في عهد الحفصيين و هي تونس حاليا. ترك تراثا مازال تأثيره ممتدا حتى اليوم. ولد ابن خلدون في تونس عام 1332م (732هـ) بالدار الكائنة بنهج تربة الباي رقم 34 . أسرة ابن خلدون أسرة علم وأدب، فقد حفظ القرآن الكريم في طفولته، وكان أبوه هو معلمه الأول، شغل أجداده في الأندلس وتونس مناصب سياسية ودينية مهمة وكانوا أهل جاه ونفوذ، نزح أهله من الأندلس في أوساط القرن السابع الهجري، وتوجهوا إلى تونس حاضرة العلوم آنذاك[بحاجة لمصدر]، وكان قدوم عائلته إلى تونس خلال حكم دولة الحفصيين. قضى أغلب مراحل حياته في تونس والمغرب الأقصى و كتب الجزء الأول من المقدمة بقلعة أولاد سلامة بالجزائر، وعمل بالتدريس في جامع الزيتونة بتونس وفي المغرب بجامع القرويين في فاس الذي أسسته الأختان الفهري القيروانيتان، وبعدها في الجامع الأزهر بالقاهرة مصر والمدرسة الظاهرية وغيرهم. في آخر حياته تولى القضاء المالكي بمصر بوصفه فقيها متميزا خاصة أنه سليل المدرسة الزيتونية العريقة، و كان في طفولته قد درس بمسجد القبة الموجود قرب منزله سالف الذكر المسمى "سيد القبّة". توفي في القاهرة سنة 1406 م (808هـ). من بين أساتذته الفقيه الزيتوني الإمام ابن عرفة حيث درس بجامع الزيتونة المعمور ومنارة العلوم بالعالم الإسلامي آنذاك . عدّ المؤرخون لابن خلدون عدداً من المصنفات في التاريخ والحساب والمنطق غير أن من أشهر كتبه كتاب بعنوان العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، وهو يقع في سبعة مجلدات وأولها المقدمة وهي المشهورة أيضاً بمقدمة ابن خلدون، وتشغل من هذا الكتاب ثلثه، وهي عبارة عن مدخل موسع لهذا الكتاب وفيها يتحدث ابن خلدون ويؤصل لآرائه في الجغرافيا، والعمران، والفلك، وأحوال البشر، وطبائعهم والمؤثرات التي تميز بعضهم عن الآخر .
إيكو أمبرتـو **Umberto Eco**	(1932) عالم دلالة إيطالي و باحث متميز، اهتم بالنظريات الأدبية مع فكـرة تطور المجتمعات المعاصرة إلى جانب العلاقة بين الفن الطليعـي و ظـاهرة التواصل. له العديد من المصنفات الهامة نذكر منها :

Il problema estetico in Tommaso d'aquino 1956 ـ ـ Opera Operia. 1962 ـ Apocalittici e integrati 1964 ـ James Bond,

une combinatoire narrative 1966 _ _Rhéthorique et idéologie dans les mystères de Paris d'E, sue 1967 _ _The analysis of structure 1963_ _ L'œuvre ouverte. 1965 _ _La definizione dell'arte. 1968_ _ _ Lignes d'une recherche sémiologique sur le message televisuel. 1968_ _ Lezioni e contradizioni della sémiotica soviética 1969 _ _Socialismo y consolacion 1970_ Il superiono di massa. 1972 _ Le nom de la rose. 1981.

بارت رولان
Barthes Roland

(1915-1980). من أبرز النقاد الفرنسيين الذين استلهموا أفكار سوسير و بلومفيلد و الإناسة البنوية إلى جانب التحليل النفسي عند لاكان، وهذا ما ساعده على التماشي و كل التطورات التي شهدتها الساحة النقدية فلم يكتف بالبنيوية و حسب بل و ما لحقها عبر العديد من المصنفات :

Le de gré de l'écriture 1953 Mythologies 1957_ _ Sur racine 1963 _ L'activité structuraliste 1963 _ _Littérature et signification 1963 _ _Eléments de sémiologie 1964 _ Rhéthorique de l'image 1964_ _ Essais critiques 1964_ _ Critique et vérité 1966_ Système de la mode 1967_ _ L'arbre du crime 1967_ _ L'effet de réel 1968_ _ (S/Z) 1970_ _ L'empire des signes 1970_ _ Sade. Fourier, Layola 1971_ _ Plaisir du texte 1973_ _ Roland Barthes par Roland Barthes 1975 _Fragments d'un discours amoureux 1977_ La chambre claire 1980.

بورس تشارلز سندرس
Peirce Charles Sanders

(1839 – 1914) أبرز المناطقة الأمريكان المهتمين بالفلسفة و الرياضيات فقد كان عالما مسّاحا، له إسهامات متعددة في حقل الدلائليات ذات الأساس اللساني، وهو ابن الرياضي الشهير بن يامين بورس، و صديق وليام جيمس، و قد عرف بتطوير المنطق الأرسطي و المنطق الكانطي فأنتج بموجب تطوير أفكارهما مذهبه الفانيروسكوبي الدلائلي الذي يسير بمنطق الدلائل الثلاثية الظاهراتية. من كتبه الأصلية و المترجمة ما يلي:

Studies in logic. 1883 ـ Collected papers 1931 ـ ـ Phylosophical writings of Peirce. 1955. Selected writings. 1958 Textes fondamentaux de sémiotique. 1987 ـ Ecrits sur le signe.. 1978.

تشومسكي أفرام نعوم
Avram Noam Chomsky

ولد 7 ديسمبر 1928 فيلادلفيا، پنسلفانيا، هو أستاذ جامعي مدى الحياة في اللغويات في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا. هو صاحب نظرية النحو التوليدي، والتي كثيراً ما تعتبر أهم إسهام في مجال اللغويات النظرية في القرن العشرين، و قد أسهم كذلك في إشعال شرارة الثورة الإدراكية في علم النفس من خلال مراجعته للسلوك الفعلي لـ ب.ف. سكينر، والذي تحدى المقاربة السلوكية لدراسة العقل واللغة والتي كانت سائدة في الخمسينات. مقاربته الطبيعية لدراسة اللغة أثّرت كذلك على فلسفة اللغة والعقل (أنظر هارمان و فودور). ويعود إليه كذلك فضل تأسيس ما أصبح يُعرف بـ تراتب تشومسكي، وهي تصنيف للغات الرسمية حسب قدرتهم التولادية.

بالإضافة إلى عمله في اللغويات، فتشومسكي معروف على نطاق واسع كناشط سياسي، وبانتقاده للسياسة الخارجية للولايات المتحدة والحكومات الأخرى. و يصف تشومسكي نفسه بأنه اشتراكي تحرري، وكمتعاطف مع التضامنية اللاسلطوية (وهو عضو في نقابة عمال العالم الصناعيين) وكثيراً ما يُعتبر منظراً رئيسياً للجناح اليساري في السياسة الأمريكية.
وحسب فهرس مراجع الفنون والإنسانيات، بين 1980 و 1992 ذكر اسم شومسكي كمرجع أكثر من أي شخص آخر حي، و كثامن شخص على الإطلاق.

جاكوبسون رومان
Jackobson Roman

(1896 – 1982) من مؤسسي حلقة موسكو اللسانية، و ممن كان لهم مقاربـات مع الشكلانيين الروس، أمريكي من اتجاه روسي تماشـيا ودراسـته بموسـكو، و عضو من حلقة براغ 1920 أين تقلد منصب نائب رئيس فيها، ثـم توجـه إلـى الدانمارك حيث اتصل بمدرسة كوبنهاجن اللسانية، و بعد توجهه إلى النرويج عـاد إلى أمريكا فدرس في نيورك ثم في هارفرد، و بعدها بماساشوستش. من مصنفاته :

Deux aspects du langages et deux types d'aphasies 1956.ـ Essais de linguistiques générales 1963.ـ Fondamentals of language 1956. Hall(...).

الخطيب القزويني

هو محمد بن عبد الرحمن بن عمر... يصل نسبُه إلى أبي دُلَف العجلي، أحد قواد المأمون والمعتصم، وأحد المشتغلين بصنعة الغناء والكتابة والشعر في زمانه. ويلقّب بجلال الدين أبي المعالي.. ولد في الموصل سنة 666هـ، وأقام في بلاد الكرج التي سكنها ومصّرها أبو دلـف العجـلي، وهي كورة بين هـمـذان

و أصبهان.

سكن جلال الدين هذه الناحية مع والده وأخيه، واشتغل وتفقه، حتى ولي قضاءَ ناحيةٍ بالروم وهو دون العشرين من عمره، في دمشق قدم دمشق، حوالي سنة 690هـ فدرس أخوه إمامُ الدين في تربة أم الصالح، بينما تابع الجلالُ علومَه فسمع من الفاروثي (عز الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم الواسطي) والفاروثي، نسبة إلى فاروث من قرى واسط، كما أخذ المعقول عن شمس الدين الأيكي (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن محمد الفارسي المتوفى سنة 697هـ) ، وخرّج له البرزالي (القاسم بن محمد المتوفى سنة 739هـ) جزءاً من حديثه، وحدّث به وتفقه، ناب عن أخيه إمام الدين قاضي القضاة في دمشق سنة 690هـ، ثم ناب عن قاضي القضاة نجم الدين بن صَصْرى المتوفى سنة 728هـ، في دمشق أيضاً، وكان ذلك سنة 705هـ، كما ولي خطابةَ الجامع الأموي مدّة. حكم القزويني بدمشق مع الخطابة؛ وقيل فيه، هو ثالث من اجتمعتْ له الخطابة والقضاء بدمشق، وهم عماد الدين عبد الكريم بن عبد الصمد الحَرَستاني، وبدر الدين محمد بن جماعة، والجلال محمد القزويني.

في مصر: لمّا كان يومُ الجمعة في نصف جمادى الآخرة سنة 727هـ، وصل البريد إلى دمشق؛ وفيه طُلب إلى جلال الدين المثولُ أمام السلطان بالقاهرة، ليكلّفه مهمّة القضاء في الديار المصرية، عوضاً عن قاضي القضاة فيها بدر الدين بن جماعة الذي عجز عن القضاء بسبب ضرر لحق بعينيه. أمضى جلال الدين في مهمته حولاً كاملاً يقضي ويدرّس في المدرسة الناصرية والمدرسة الصالحية، ودار الحديث الكاملية، إلى جانب خطابة جامع القلعة، شريكاً لابن القسطلاني.

علا شأن جلال الدين لدى السلطان إلى حدود بعيدة، فحجّ معه إلى الديار الإسلامية المقدسة، وحظي من المكافآت والمرتبات ما يكفيه ويفيض عنه. و أحسن إلى أهل مصر وإلى الشاميين أيّما إحسان، وكان في باب السلطان ذخراً وملجأً لمن يقصده من الشاميين، يشفع له ويساعده على مقاصده، ويصله عند قدومه وعند سفره، وما بين ذلك. وأحبه المصريون، وفتح لهم باب الاشتغال في الأصول.

عودته إلى دمشق ووفاتها فيها: سافر إلى دمشق ومعه ستون محارة، وفي كل محارة امرأتان (والمحارة: هودج).

لشدة حب السلطان له، أعاده إلى دمشق قاضيَ القضاة، كما كان أولاً. فحضرَ إليها وصحبه، وصحبَ أولادَه من المجلدات النظيفة النفيسة ما يزيد على الخمسة آلاف مجلد، وفرح الناس به، ولكنه لم يمتّع بالمقام، فأصيب بعلّة مضنكة لا شفاء لها هي علة الفالج، ربما بسبب النكسة الاجتماعية والنفسية التي لحقت به جرّاء إبعاده عن الديار المصرية، وعن حياة العز بمقربة من السلطان.. ولم يدم عليه الحال طويلاً، وتوفي منتصف جمادى الأولى من سنة 739هـ، ودُفن بمقبرة الصوفية بدمشق؛ وشيّع جنازته خلقٌ عظيم؛ وكثر التأسفُ عليه لما كان فيه من الحِلْم والمكارم وعدم

الشر، وعدم مجازاة المسيء إلا بالإحسان.

دي سوسير فارديناند
Ferdinand De Saussure

لساني من أصل سويسري عاش بفرنسا من 1880 إلى 1891. التقى بالنحاة الجدد اهتم بالمضاف المطلق في الدكتوراه من خلال السنسكريتية، عاد إلى جنيف عام 1891، درس النحو المقارن و السنسكريتية من مصنفاته بعد مذكراته 1879 :

Cours de linguistique générale 1916.

سابير إدوارد
Edward Sapir

سابير، إدوارد (1884 -1939م) عالم أمريكي متخصص في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) وعلم اللغة. بحث في العلاقة بين اللغة والثقافة والشخصية، وساعد في تأسيس فرعين جديدين للبحث في علم الإنسان هما: 1- علم الإنسان اللغوي الذي يحلل دور اللغة في المجتمعات المختلفة، 2- علم الإنسان النفسي الذي ينظر في العلاقة بين الثقافة والشخصية، كما قام سابير باستحداث وسائل تمكن العلماء من إعادة بناء التاريخ الثقافي والحضاري رغم اندثار الآثار المكتوبة.
وكان لسابير عظيم الأثر على مفهوم الثقافة في علم الإنسان الحديث. وقد ثبَّت هذا المفهوم مراتب الخصائص المكتسبة والعلاقة بين الشخصية والثقافة.
و كانت مساهمته في علم اللغة في دراسة التراكيب اللغوية، وتاريخ اللغات، وتحليل أوجه الشبه والاختلاف بين اللغات. كما أنه كان رائدًا في عدة مجالات أخرى جديدة في علم اللغة، منها علم اللغة العِرْقي، الذي يبحث في العلاقة بين اللغة والثقافة، وعلم اللغة النفسي الذي يبحث في العمليات الذهنية المرتبطة باللغة.
حوت آثار سابير الكثير من المقالات، وكتابًا واحدًا موسعًا بعنوان اللغة: مقدمة في دراسة الكلام. وعالجت معظم دراساته الوصفية لغات وثقافات مجتمع الهنود الحمر في أمريكا .
ولد سابير في منطقة لوينبرج في ألمانيا الغربية. (ليبورك في بولندا حاليًا)، وانتقل مع أسرته إلى الولايات المتحدة وهو في الخامسة من عمره. وتلقى تعليمه في جامعة شيكاغو وجامعة ييل.

شانون كلود إلوود
Claude Elwood Shannon

(1916،2001) ولد بميتشيغان Gaylord, Michigan، مهندس إلكتروني و رياضي وهو من الآباء المؤسسين للتواصل و هو العلم الذي عرف به، له كتاب النظرية الرياضية في التواصل:
The mathemathical theory of communication1948

عادل فاخوري

- ولد في صور عام 1939 .
- بدأ دراسته في صور وأكملها في دير المخاص إلى أن نال شهادة البكالوريا
- عام 1959 التحق بفرع العلوم الفلسفية واللاهوتية في الجامعة الغورغورية

في روما – ايطاليا .

- عام 1962 عاد إلى لبنان ودرس الأدب الفرنسي في عدة مدارس جنوبية .
- عام 1966 قصد مدينة فرايبورغ في المانيا ليدرس الفلسفة الوجودية على يدي الفيلسوف الشهير هايدغر وايضاً على يدي الأستاذ فينك وسرعان ما تحول من الفلسفة " الفينومينولوجية " و" الوجودية" إلى الفلسفة المنطقية الرياضية وانكب على دراسة المنطق والرياضيات وعلم النفس .
- بعد أن أنهى دراسته في ألمانيا توجه إلى فرنسا وتابع دراسات متقطعة في جامعة السوربون .
- عام 1969 حصل على درجة دكتوراه في الفلسفة من جامعة نورنبورغ في ألمانيا
- عام 1979 حاز دكتوراه دولة بالآداب من جامعة السوربون .
- أستاذ محاضر في عدة جامعات عربية إضافة إلى الجامعة اللبنانية واليسوعية.
- أهم مؤلفاته : المنطق الرياضي ، الرسالة الرمزية في أصول الفقه ، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الرياضي ، تيارات في السيمياء ، علم الدلالة عند العرب .

عبد القاهر الجرجاني

أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، فارسي الأصل، جرجاني الدار، ولد في جرجان وعاش فيها دون أن ينتقل إلى غيرها حتى توفي سنة 471 ه. لا نعرف تاريخ ولادته، لأنه نشأ فقيراً، في أسرة رقيقة الحال، ولهذا أيضا، لم يجد فضلة من مال تمكنه من أخذ العلم خارج مدينته جرجان، على الرغم من ظهور ولعه المبكر بالعلم والنحو والأدب. وقد عوضه الله عن ذلك بعاملين كبيرين كانا يعيشان في جرجان هما: أبو الحسين بن الحسن بن عبد الوارث الفارسي النحوي، نزيل جرجان، وأبو الحسن القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، قاضي جرجان من قبل الصاحب بن عبّاد.

وقد أخذ العلم عن خاله الشيخ أبي علي الفارسي كما أخذ الأدب على يد القاضي الجرجاني وقرأ كتابه "الوساطة بين المتنبي وخصومه". وإلى ذلك يشير ياقوت فيقول: "وكان الشيخ عبدالقاهر الجرجاني قد قرأ عليه، واغترف من بحره، وكان اذا ذكره في كتبه تبخبخ به، وشمخ بأنفه بالانتماء اليه" (معجم الأدباء: 16/14). وتتلمذ عبدالقاهر على أثار الشيوخ والعلماء الذين أنجبتهم العربية، فنحن نراه في كتبه ينقل عن سيبويه والجاحظ وأبي علي الفارسي وابن قتيبة وقدامة بن جعفر والآمدي والقاضي الجرجاني وأبي هلال العسكري وابي احمد العسكري وعبد الرحمن بن عيسى الهمذاني والمرزباني والزجاج. وقد ترك عبد القاهر الجرجاني أثاراً مهمة في الشعر والأدب والنحو وعلوم القرآن؛ من ذلك ديوان في

الشعر وكتب عدة في النحو والصرف نذكر منها كتاب "الإيضاح في النحو" وكتاب "الجمل"، أما في الأدب وعلوم القرآن فكان له "إعجاز القرآن" و"الرسالة الشافية في الإعجاز" و"دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" وقد أورد في كتابيه الأخيرين، معظم آرائه في علوم البلاغة العربية.

يعتبر مؤسس علم البلاغة، أو أحد المؤسسين لهذا العلم، ويعد كتاباه: (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) من أهم الكتب التي أُلفت في هذا المجال، وقد ألفها الجرجاني لبيان إعجاز القرآن الكريم وفضله على النصوص الأخرى من شعر ونثر، وقد قيل عنه: كان ورعًا قانعًا، عالـمًا، ذا نسك ودين. وتوفي (عبد القاهر الجرجاني) سنة 471هـ .

عبد الرحمن بدوي

ولد عبد الرحمن بدوي في 4 فبراير (شباط) عام 1917 بقرية شرباص بمحافظة دمياط شمال مصر. وفي عام 1929 حصل على الشهادة الابتدائية من مدرسة فارسكور، وشهادة الكفاءة والبكالوريا من مدرسة السعيدية بالقاهرة عام 1934، ثم التحق بكلية الآداب جامعة القاهرة، وحصل على الليسانس بدرجة امتياز من قسم الفلسفة عام 1938، ثم عين معيدا بها.

و حصل بعد ذلك على شهادة الماجستير عام 1941، ثم بعدها بثلاث سنوات حصل على الدكتوراه من جامعة القاهرة عن «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية والزمان الوجودي». وفي عام 1950 أنشأ بدوي قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة عين شمس وتولى رئاسته حتى عام 1971، ثم عمل أستاذا للفلسفة في جامعات ليبيا وظهران والكويت وأستاذاً زائراً بالسوربون منذ عام 1968.

يشكل عطاء بدوي الفكري والفلسفي مكتبة متكاملة حيث طرق كل أنواع الإبداع، فألف في السياسة والفكر الفلسفي والأدبي والتاريخ والتراجم والتحقيق، وكتب الشعر، وبلغت مؤلفاته في كل ذلك ما يقرب من الـ 90 مؤلفا من أهمها «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي» و«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» و«شخصيات قلقة في الإسلام» و«شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية» و«خريف الفكر اليوناني» و«ربيع الفكر اليوناني» بالإضافة إلى كتاباته عن أفلاطون وشوبنهاور وغيرهما من أعلام الفكر الغربي.

شارك بدوي في الحياة السياسية الوطنية المصرية وهو في سن صغيرة، فكان عضوا في حزب مصر الفتاة (1938 ـ 1940)، ثم عضوا في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد (1944 ـ 1952) واختير في اللجنة التي كلفت في يناير 1953 بعد ثورة يوليو بوضع دستور مصر وكانت تضم خمسين عضوا من صفوة السياسيين والمفكرين والقانونيين، واسهم بدوي بجهد وافر في هذه اللجنة خصوصا في صوغ المواد الخاصة بالحريات والواجبات، وأتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس عام 1954، لكن القائمين على ثورة يوليو لم يأخذوا به، لما فيه من

ضمانات للحريات الليبرالية والحكم الديمقراطي السليم.

كرّس بدوي جهده الفكري والفلسفي في أواخر أيامه للدفاع عن الإسلام والتصدي لمنتقديه، وألف عددا من الكتب بالفرنسية تصدى فيها للحملة المستمرة التي يشنها الغرب ضد الإسلام، كما أصدر كتابا خصصه للدفاع عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم فند فيه بالأسانيد العلمية والفكرية الرصينة دعاوى المنتقصين من قدره، وكذلك افتراءات المستشرقين التي وصفها بدوي بالجهل والتعصب.

ظل بدوي متحفظا على الكثير من النظم والمفاهيم والآليات التي تحكم العمل السياسي والفكري في مصر، وفجر ذلك في الكتاب الذي حمل سيرته الذاتية، وصدر قبل ثلاثة أعوام، حيث انتقد فيه وهاجم عددا كبيرا من الرموز الثقافية والسياسية في مصر والعالم العربي، وشكك في أصالتهم الفكرية والسياسية، مثل طه حسين والعقاد وفؤاد زكريا وغيرهم، وقد أثار هذا الكتاب زوبعة في الأوساط الثقافية لم تزل أصداؤها قائمة حتى الآن. ومال عبد الرحمن بدوي طيلة حياته إلى العزلة والبعد عن الأضواء والعكوف على تحصيل العلم والمعرفة، وأضرب في سبيل ذلك عن الزواج، وكان يرى في مؤلفاته المتعددة تعويضا عن ذلك. ولسنوات طويلة ظل عبد الرحمن بدوي بعيداً عن التكريم والاحتفاء من قبل الدولة والمؤسسات الثقافية الرسمية في مصر، فبعد أن حصل في عام 1961 على جائزة الدولة التشجيعية التي تعطى لصغار الكتاب والباحثين لم تلتفت إليها المؤسسة الثقافية، إلى أن طالب في السنوات الأخيرة المثقفون والكتاب بتكريمه بالشكل اللائق وتم ذلك في عام 1999 ،حيث نال جائزة مبارك في العلوم الاجتماعية، مع نجيب محفوظ في الآداب وكرمته هيئة قصور الثقافة بمصر في احتفالية ثقافية بمناسبة بلوغه الثمانين وأصدرت كتابا تذكاريا عنه.

كان بدوي الذي اتخذ من باريس منفى اختياريا له منذ عام 1975 قد عاد إلى مصر في فبراير (شباط) الماضي، بعد أن سقط مغشيا عليه بأحد الشوارع الباريسية، ونقل إلى المستشفى وظل به لمدة 25 يوما في غيبوبة كاملة، ولا احد يعرف عنه شيئا، وبعد أن أفاق اتصلت المستشفى بالسفارة المصرية، وقرر وزير الصحة المصري عودته إلى مصر لعلاجه بها، وحين عاد أدخل مستشفى معهد ناصر الذي ظل فيه إلى أن تحسنت صحته ثم عاد إلى منزله. ولقد توفي عن عمر يناهز 85 سنة.

كانط إمانويل
Emmanuel Kant
(Immanuel en allemand)

إمانويل كانط (22 أبريل ، 1724 - 12 فبراير، 1804) فيلسوف وعالم ألماني ولد في غونيغسبورغ Königsberg، برز في كل من المجالات التالية، الفيزياء الفلكية، والرياضيات، والجغرافية، وعلم الإنسان). يعتبر أحد أكثر المفكرين المؤثرين في المجتمع الغربي والأوروبي الحديث والفيلسوف الرئيسي الأخير في لعصر التنوير. عرف كانط التنوير، في مقالته الشهيرة ما هو التنوير؟، على أنه

عصر تشكل تحت شعار: الجرأة من أجل المعرفة، مما نمى نمطا من التفكير الداخلي خال من قواعد السلطة الخارجية. ألف كتاب نقد العقل المحض، وهو كتاب شهير تناول العديد من المواضيع التي تبرز أفكار كانط بطريقة واضحة.

كان لكانط تأثير حاسم على الرومانسية والمثالية فلسفات القرن التاسع عشر. كما شكل عمله نقطة بداية لفلاسفة القرن العشرين.

ولد إمانويل كانط في مدينة كونجسبرج في شمال ألمانيا التي تعد اليوم جزءاً من روسيا يوم 22 أبريل من عام 1724 في عائلة فقيرة. وتعرف على مكارم الأخلاق منذ نعومة أظفاره عن طريق والدته، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة ليصبح فيما بعد أستاذاً في الجامعة.

انخرط إمانويل كانط في مطالعات فكرية مكثفة شملت نيوتن وهيوم وبالأخص الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو الذي ركز على أولية الأخلاق ووضعها في مرتبة تفوق العلم والدين.

تدرج إمانويل كانط في المناصب الجامعية حتى أصبح عميداً لجامعته بين عامي 1786 و 1788. وفي أثناء ذلك نشر أهم المؤلفات الفلسفية في عصره كنقد العقل المحض، ونقد العقل العملي.

له كتب أهمها: (نقد العقل الخالص1781)، (نقد العقل العملي1787)، (نقد الحكم 1790).

مارتينيه أندريه
André Martinet

1908-1999، ولد بـ:(Saint-Alban-des-Villards, Savoie) ، لساني فرنسي، أستاذ إنجليزية، عين من 1938، إلى 1946، مديرا للدراسات في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، كما عين من سنة 1947 إلى سنة 1955 مديرا لمجلة كلمة .la revue Word، أما عام 1955 فيرجع إلى منصب أستاذ المدرسة التطبيقية العليا و يحتل منصب رئاسة اللسانيات العامة في السوربون، و بعدها بجامعة ديكارت، إذ كان رئيس المؤسسة الأوربية للسانيات من 1966 إلى 1999، و كان متأثرا بمجهودات براغ ، من أبرز مؤلفاته:

(Économie des changements phonétiques, 1955) et en linguistique générale. Son ouvrage le plus connu, Éléments de linguistique générale (1960) a été traduit dans 17 langues et a influencé toute une génération de linguistes en France et dans le monde. Il est également l'auteur de: Syntaxe générale (1985), Fonction et dynamique des langues (1989). Il a laissé une autobiographie intellectuelle : Mémoires d'un linguiste, vivre les langues (1993).

جورج مونان Georges Mounin,

(1910-1993)اسمه الحقيقي لويس لوبوشي Louis Leboucher: لساني فرنسي، بروفيسور في اللسانيات و السيميولوجيا بجامعة Aix-en-Provence ، لطالما أعلن أنه تلميد أندريه مارتينيه، تنوعت أعماله بدءا من التاريخ للسانيات، إلى التعريف بها و بفروعها، ومشكلاتها التقليدية، سيميولوجيا، سيمنطيقا، ترجمة... من كتبه:

Poésie et société, (Presses universitaires de France, 1962, édition revue, 1968.
Les Problèmes théoriques de la traduction, Gallimard, 1963 et « Tel » n°5, 1976.
Lyrisme de Dante, Presses universitaires de France, 1964.
Histoire de la linguistique. Des origines au XX° siècle, Presses Ferdinand de Saussure, Seghers, 1968.
Clefs pour la linguistique, Seghers, 1968, plusieurs rééditions revues et augmentées.
La Communication poétique, précédé de Avez-vous lu Char ?, Gallimard, 1969.
Introduction à la sémiologie, Minuit, 1970.
Clefs pour la sémantique, Seghers, 1972.
La Linguistique au XXe siècle, Presses universitaires de France, 1972.
L'Agrammatisme, avec R. Tissot et F. Lermitte, Mardaga, 1973.
Dictionnaire de la linguistique (dir.), Presses universitaires de France, 1974 et « Quadrige » n°153, 1993.
Linguistique et philosophie, Presses universitaires de France, 1975.
Linguistique et société, Dessart et Mardaga, 1976.
Linguistique et traduction, Mardaga, 1976.
Linguistique et littérature, avec D. Leflem et J. Darbelnet, Presses universitaires de Laval, 1976.
La Littérature et ses technocraties, Casterman, 1978.
Les Sémiologies du texte littéraire, Athlone Press.
Camarade poète 1, Galilée, 1979.
Camarade poète 2, Galilée, 1979.
Frank Venailles, Seghers, « Poètes d'aujourd'hui » n°245, 1982.
D'un monde à l'autre, Ipomée, 1984.
Sept poètes et le langage, Gallimard, « Tel » n°200, 1992.
La Sémantique, « Petite bibliothèque Payot » n°317, 1997.

هيغل جورج ويلهلم فريدريك
Georges Wilhelm Friedrich Hegel

فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت، فورتيمبيرغ، في المنطقة الجنوبية الغربية من ألمانيا. يعتبر هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان حيث يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.

ولد بتاريخ 27 آب عام 1770 في عائلة بروسية تنتمي إلى البورجوازية الصغيرة. كان والده موظفاً في الدولة البروسية. وبعد أن أنهى دراساته الثانوية في مدينته الأصلية شتوتغارت دخل إلى كلية اللاهوت الشهيرة في مدينة توبنغين. وهناك درس التاريخ وفقه اللغة الألمانية والرياضيات بصحبة صديقه هولدرلين الذي سيصبح شاعراً كبيراً فيما بعد، وقد نشأت بينهما صداقة حميمة وعميقة.

ميز هيغل بين ثلاث مفاهيم مبينا التداخل والانفصال فيها ،الحقيقة، والوجود، والوجود الفعلي. وعبر علاقة معقدة بينها وصل إلى أن المعرفة مرتبطة بمدى إدراكنا للمادة وان هذا الإدارك متغير بتغير الزمن والتراكم المعرفي. فنحن نعطي للشيء تعريفه من خلال التصورات التي نملكها في مخزوننا الثقافي وتنطبق عليه. بيد أن تلك التصورات لا تشكل الحقيقة النهائية للشيء، وهو هنا يناقش أفلاطون القائل: لست أنا الذي يصنف الأشياء، لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهني, فالجانب الحقيقي في موضوعات الحس هو الكليات, ولكن المصدر الذي من خلاله نعرف الكليات ليس الإحساس وإنما العقل. لأن الإحساس لا يستطيع أن يزودنا بالتصورات بما أن التصورات تتكون عن طريق التجريد أو الاستدلال، ومن ثم فالعقل هو مصدر الحقيقة الوحيد. لأن الإحساس يعطينا الظاهر، أما العقل فيعطينا الحقيقة.

لقد أيد هيجل في نقاشه لمقولة أفلاطون تلك أن هناك انفصالا بين الحسي والعقلي ولكنه ليس انفصالا مطلقا, بل علاقة متداخلة. وأن المعرفة بكليتها ناتجة عن تلك العلاقة المتداخلة بني الحسي والعقلي. ومن هذا الأساس الجدلي نشأت فكرته عن الوحدة المطلقة بين الفكر والوجود وشكلت الأساس الذي قامت عليه فلسفته برمتها. لقد رأى هيجل أن الوصول إلى الوعي من المادة مستحيل، كما يرى الماديون، كما أن استخلاص المادة من الوعي, كما تقول الأديان، مستحيل بدروه. لذا نظر إلى الوعي بوصفه نتيجة للتطور السابق لجوهر أولي مطلق لا يشكل وحدة مطلقة للذاتي و الموضوعي دون أي تمايز بينهما، وعليه فالوحدة الأولية التي تشكل الأساس الجوهري للعالم هي وحدة الوجود والفكر. حيث يتمايز الذاتي والموضوعي، فكريا فقط. مات هيغل بمرض الكوليرا عام 1831 أما كتبه عن الجماليات وفلسفة الدين وفلسفة التاريخ فلم تنشر إلا بعد موته.

ولبي، لادي فيكتوريا
Victoria, Lady Welby

(1837-1912) لم يعرف الشيء الكثير عن بداية حياتها، فلقد قضت معظم الوقت في السفر حول العالم، أمّا اهتماماتها فقد انصبت حول خلق الجو الاجتماعي لبريطانيا العظمى و للملكة فيكتوريا التي كانت عرابتها (de la Sociological demoiselle (Society de Grande-Bretagne et de servir de d'honneur de la reine Victoria (qui était sa marraine) /عام (1863) تزوجت السياسي (le politicien Sir William Welby-Grégoire), كما كانت تتراسل مع العديد من المفكرين نهاية القرن 19(XIX) ، و كتبت حول العلامات كتابات نشرت عام1903، في كتابها « What is Meaning? », suivie en 1911 par « Significs ».

بداية من عام: 1900 بدأت تراسل بورس حيث أنتجت محادثاتهما شكلا متميزا من الدراسات السيميوطيقية نشرت عام: 1977 بعنوان. « Sémiotics et Significs »[(1)].

(1) Charles sanders peirce. Chance , Love,Logic. Philosophical essays. Edited and introduced by Morris. R,Cohen. With an essay by Jhon Dewey. Introd: to the Bison Books. Ed by Kenneth, Laine Ketner. Univ of NEBRASKO,PRESS Linklon and London. 1998. P: XIII.

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

مقدمة .... أ
مدخل 10
أولا: مفهوم النّظام و حدود تناوله 12
1. في المعجم العام.. 12
2. في المعجم الفلسفي....................................... 13
3. في المعجم اللّساني و السيميائي........................... 15
ثانيا ـ مفهوم التواصل و حدود تناوله......................... 19
1. معنى التواصل في المعجم العام............................ 20
2. مفهوم التواصل في المعجم الفلسفي......................... 20
3. في المعجم السيميائي و اللّساني وعلم الاتصال.............. 25
الفصل الأول: المسار الفلسفي لنظرية بورس السيميائية و معالمها الدلائلية.............. 38
تقديم 40
I الحواشي الفلسفية لسيميوطيقا بورس(أرسطو، كانط وهيغل)............ 40
أولا ـ أرسطو (Aristote) 41
1. التواصل وفق الصورة و المشاهدة العينية 42
2. أرسطو و عالم الممكنات 45
3. فكرة المقولات و البعد المنطقي للتواصل الأرسطي 47
ثانيا ـ كانط (Kant) 51
1. المنطق الكانطي 55
2. فكرتا الأنا الخالص والحدس 57
3. الظاهرة 58
ثالثا ـ هيغل (Hegel).. 60
1. المقولات و الثلاثية 60
2. الظاهر و الظاهرة 62
أ- مسألة الظاهر 62
ب- عالم الظاهر... 64

3. علاقة الظواهر بالشكل و المضمون. 64

II ـ شارل سندرس بورس (Charles Sanders Peirce) 65

أولا ـ الظاهراتية (Phenomenology/Phaneroscopy) 65

1. الأولية (firstness) 68

2. الثانية (Secondness) 69

3. الثالثية (Thirdness) 71

ثانيا ـ منطق السيميوطيقا؛ نظرية للعلامات (Logic as semiotic, the theory of signs) 73

1. الثالوث الأول (الدليل أو الممثل، الأساس الموضوع، المؤول) 74

أ- تجليات الدليل أو الممثل (Sign or representamen) 74

ب- مابين الدليل أو الممثل و السيميوزيس 79

ج- ثلاثة ثواليث للأدلة (Three Trichotomies of signs) ... 81

د- أنواع الدليل في الثالوث الأول 82

د1ـ الدليل الوصفي (A Qualisign) 82

د2ـ الدليل الفردي (A Sinsign) 82

د3ـ الدليل العرفي (A Legisign) 83

هـ ـ نوعا الموضوعات 84

و ـ أنواع المؤول 88

2. الثالوث الثاني (الأيقون ، المؤشر، الرمز) 90

أ- الأيقون (Icon) 91

أ1ـ الأيقونات الدنيا (Hypoicons) 92

أ2ـ الأثر البلاغي (Rethorical evidence) و تجليات الأيقون 93

ب ـ المؤشر (Index) 97

ب1ـ المؤشر أو السمة (Index or seme) 99

ب2ـ المؤشرات التحتية (Sub indices) أو السمات الدنيا (Hyposemes) 99

ج ـ الرمز (Symbol) 102

ج1ـ الرمز والصدى – الربليك - (Symbol and the replica) 104

ج2ـ نمو الرموز و استعمالاتها	109
3. الثالوث الثالث	111
أ- التصور (Rheme)	111
ب- الدليل التصديقي (A dicent sign)	112
ج- الحجة (Argument)	112
4. أقسام عشرة للدليل (Ten Classes of sign)	114
أ- الدليل الوصفي (Qualisign)	117
ب- الديل الفردي الأيقوني (An iconic sinsign)	117
ج- الدليل الفردي التأشيري التصوري (Rhematic indexical sinsign)	117
د- الدليل الفردي التصديقي (A dicent sinsign)	117
ه- الدليل العرفي الأيقوني (An iconic legisign)	119
و- الدليل العرفي التأشيري التصوري (Rhematic indexical legisign)	119
ز- الدليل العرفي التأشيري التصديقي (A dicent indexical legisign)	120
ح- الرمز التصوري أو التصور الرمزي (A rhematic symbol or symbolic rheme)	120
ط- الرمز التصديقي أو العرض العادي (A dicent symbol, or ordinary proposition)	122
ي- الحجة هي الدليل (An argument is a sign)	123
III الاحتمالات الرياضية و طرائق تناول الأدلة	124
أولا ـ التفكير الرياضي و المسلمة الثلاثية	124
ثانيا ـ الأحكام التحليلية في الرياضيات	126
ثالثا ـ مكانة الأنا في التفكير الدقيق	128
رابعا ـ منهجية التفكير العلمي	128
1. الفرضية، الاستدلال والاستنتاج (Abdution, Deduction and Induction)	128
2. الاحتمالات (Probabilities)	136
3. احتمال الاستنتاج (The probability of induction)	136

استنتاج... 141

الفصل الثاني: الملامح الفلسفية و الاجتماعية و النفسية البورسية في أصناف العلامة وخصائصها عند الجاحظ.. 142

تقديم 143

I ـ أهمية الفلسفة و المنطق في تحديد نظام التواصل و أبعاده عند الجاحظ 143

أولا. الجانب الفلسفي 143

ثانيا. الترجمة والأثر الفلسفي عند الجاحظ 150

ثالثا. حيوانا أرسطو و الجاحظ 155

1. كتاب "الحيوان" للجاحظ والمنطق الأرسطي 156

رابعا. موضوعات المنطق عند الجاحظ 163

1. القياس؛ استدلال وبرهان 163

2. الجوهر 168

3. القوى الطبيعية 172

4. الرياضيات والمنطق 176

5. البرهان 179

6. الاستدلال 183

خامسا ـ المناحي الاجتماعية والنفسية عند الجاحظ 187

سادسا ـ الظاهرة 195

سابعا ـ الموضوع ودلالته في الكتاب... 198

ثامنا ـ المفهوم وملامح الدلالة العقلية 201

تاسعا ـ مفهوم العلامة وأنواعها... 220

1. العلامة، دليل، اسم، شية عند الجاحظ.................................. 220

2. أنواع العلامة 220

أ- اللّفظ 231

ب- الخط......... 242

ج- العقد 257

د- الإشارة 263

د 1 ـ الإشارة عند الأخرس و الحيوان 276

د2ـ الإيماء بوصفه إشارة 262

استنتاج.. 286
الفصل الثالث: معالم التصورات السيميائية البورسية في كتاب "الحيوان".................
تقديم 289
I ـ الصورة وقيمة الدلالة 290
أولا ـ الصور الخارجية 296
ثانيا ـ الصورة الباطنة 303
ثالثا ـ رؤية صورة لم ترها العين 316
رابعا ـ التصور والتصوير.. 320
خامسا ـ الصور عند الحيوان 321
سادسا ـ صور اللاّمحسوس والمسخ 325
II ـ أثر الصفات في التماثل الإيصالي 331
III ـ التدلال اللاّمتناهي بين بـورس والجـاحظ.................................... 347
IV ـ التأويل (l'interpretation) 360
أولا: التأويل العقلي و فكرة اللامتناهي عند الجـاحظ 364
V ـ حدود الدلالة بين بـورس والجـاحظ 379
أولا: الماصدق و تجليات الدلالة بالإمكان.. 398
1."ا□" دالا في ميزان الماصدق بين بـورس و الجـاحظ............................ 402
2. الدلالة و تناسب الألفاظ 413
استنتاج.. 421
الفصـــل الرابـــع: صورالتواصل اللّغوي بين بورس و الجاحظ............................ 423
تقديم.. 424
I ـ التواصل اللّغوي عند الإنسان (التواصل باللّغة الإنسانية) 424
أولا ـ الاتصال عند الجاحظ إخبار و إفهام.. 436
ثانيا ـ التواصل عند الجاحظ إبلاغ وإيصال (ضمن اللغة الإنسانية والبيان عنها).. 448
ثالثا ـ الإبلاغ والتبليغ عند الجاحظ 451
II ـ التواصل اللّغوي عند ومع الحيوان 458
III ـ السيميو إيصال عند الحيوان ومعه 459
أولا ـ الحشرة (النمل) وتواصله مع سيدنا سليمان 468
ثانيا ـ الهدهد و تواصله مع سيدنا سليمان 470
IV ـ التواصل اللّغوي (عند الجن والشيطان والعفريت) 477

V ـ التواصل عند الجاحظ مقاربة لمعطيات التواصل البورسي 481
أولا ـ حدود التواصل اللغوي عند بورس مقارنة بالجاحظ....................... 486
ثانيا ـ الكفاية السيميوطيقية والتواصل (كارونتيني) 489
ثالثا ـ ما وراء سيميوطيقا الممارسة التواصـ ـ ـ ـل (Méta sémiotique de la pratique la communication) 493
رابعا ـ الإنسان والتواصل (l'homme et la communication) 498
استنتاج.. 501
خاتمة 502
مصادر و مراجع.. 509
ثبت الأعلام.. 527
فهرس الموضوعات... 543